

Nicola Panichi

Ecce homo
Studi su Montaigne

In limine

I. *ET VERSUS DIGITOS HABET. AMORE, CORPO, VOLUTTÀ*

1. *Amor ordinem nescit. Amour-passion e desiderio della vita*
Il «morso» di amore
Il disordine necessario
Charis o alienazione?
Come il vischio su un albero morto
...mentis amore ligati
2. *Chi può dir com'egli arde è in picciol fuoco. La passion insupportable*
Dire l'indicibile
Dal dolore all'amore
Il corpo di Léonor: *Venere/voluptas*
Il fiotto di seme. Mosca e sanguisuga
Lupi e dei
Haec Venus est nobis
Il paggio ovvero della nuova centralità. Paggiocentrismo: piacere e necessità
3. *Sensus communis. Etica ed estetica del «piacere». La fortuna europea di un concetto valliano*
Il piacere della virtù. Verso una virtù voluttuosa
Per una ontologia del *sensus communis*?
Sensus communis aestheticus. Mettersi al posto dell'altro
La comunità come giudice: non dimenticare Guazzo

II. LA TRASGRESSIONE DELL'UMANO. ANIMALITÀ VS UMANITÀ

1. La vendetta di Circe
Animali e ordre de nature
...la bestise qu'il leur attribue
Micronarrazione dell'«animalumano»
Il ritorno di Circe
2. *Pulchritudo filia morum*. Etica ed estetica degli animali
In principio era Plutarco
Circe contra Circe?
Paradigmi epistemologici e teoria dei sentimenti morali
Per un'etica (e una estetica) della natura
Il discorso interiore
Une égalité tres-equitable
3. Guerra e violenza. Il mio nome è Legione
Diriguisse malis: Niobe o la roccia del dolore
Teratologia della guerra
Cupio dissolvi
Vilains bourreaux soldats de ce temps
Eresia ed eresie: *à Thoulouse, où ... bruslent leurs regens tout vifs*

III. *VIRESCQUE ACQUIRIT EUNDO*. LA LOGICA DELLA VITA

1. *Mobilitate viget*. La crisi del concetto di natura umana
Nature humaine?
Inasinire o inumanire? Se sia più degno che un uomo *inasinisca* o che un asino *inumanisca*
Socievole insocievolezza e doppia identità: il legno storto
2. *Devenant tousjours autre d'un autre*. La crisi del soggetto moderno
Azione o *désengagement*?
Metafisica e fisica dell'io. L'eraclitismo e il libro come doppio
La duplicità positiva: io = altro
Lo sdoppiamento necessario
Larvatus prodeo
3. *Il couroit à la mort au deffaut de la science*
Il corno dell'alce
Nul esprit genereux ne s'arreste en soy
Pyrrhoniser Copernico
Cette goutte d'eau, où loge elle ce nombre infiny de formes?
Sapere aude. Declinare l'antichità al futuro
4. Tra *curiositas sciendi* e *genereuse ignorance*
Ali di Icaro, catene di Prometeo
La lucertola e la mosca
Janus bifrons
Oltre le fonti
La ruota della curiosità
Homo sum. Verso la generosa ignoranza
Lo specchio e la freccia
5. *Fortis imaginatio generat casum*. La *puissance de l'imagination*
Umana, troppo umana?
Nata sotto Hermes
Potenza della metamorfosi
Volutezza
Intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels
6. Immaginare l'*altrove*. Variazioni semantiche
Dimenticare Atlantide
Utopia *seu* antiutopia
La *mise en abyme* senecana
E se fosse (proprio) Seneca?
L'utopia non utopica dei cannibali
Utopia e possibilità
Nuovo Mondo in terra, altri mondi in cielo?
L'indiano e la vita della morte
7. *Non homo, sed*. Drammaturgia della morte
La malattia mortale: *Je ne cherche qu'à passer*
Post mortem?
Patienter l'absence
La dolcezza della morte. Messa in scena della catastrofe
La morte parlante di La Boétie: *Je ne l'abandonay plus*

IV. POLITICITÀ DELLA LETTURA

1. *La librairie*
Bibliotheca cum horto
 I libri, gli amici
 Anatomia e sguardo panottico
 Dispersione e ricentrimento virtuale
 Il sigillo dell'*ex-libris*
...un de grands miracles de Nature. Il Cesare
La mort ne nous touche pouint puisque lame est mortelle. Il Lucrezio
2. *Car, quelque langue que parlent mes livres, je leur parle en la mienne: Machiavelli e Guicciardini*
 Vite parallele?
En mon Guicciardin
Abyssus multa
13 Et pag. 459 loda li Discorsi del Macchiavello
Createur sans creature

V. NOMADISMO DEL PENSIERO

1. *Primus in orbe deos fecit timor. Religione e impostura: in dialogo con Hobbes*
 Lucrezio all'inferno
Contre la religion. Ab initio...
 Nelle tenebre si dibatte sempre la vita. *Unde nata relligio?*
 Da Hobbes a Montaigne
Cui bono?
La grossiere imposture des religions
...ce Dieu entre ses bras
2. Kant legge gli *Essais*
...un grande pensatore, ma era giansenista
 Soggetto e tempo
 Il sublime della libertà
J'espere qu'il m'advindra de mesme de la mort...
I selvaggi detestano il vino, che io bevo volentieri
3. *Nietzsche e il «gaio scetticismo»*
 Osare il molteplice
 Il coraggio di un gaio scetticismo
Intus/foris. Cultura interna per barbari esterni
Mi sono destato di colpo in mezzo a questo sogno
Ut aliud nascatur montanus. Il complesso di Empedocle
 Non una maschera inanimata
 Nel paese dei cannibali
 La gaia saggezza: *divenire ciò che si è*
Divido / Distingo
 Sobrietà. L'anti-pantoteca
4. *Deus nudus est / Io temo che sia tutto vestito*
 Il «dono» di Cosima: *Sum, ergo cogito*
Et substance quoy?
 Pesanti gatti di granito. Apologia del mutamento
 La statua che abbraccia la statua. *Contra stoicos*
 Attaccare le passioni alla radice significa attaccare alla radice la vita

VI. NELLO SPECCHIO DEGLI INTELLETTUALI ITALIANI DEL NOVECENTO. CARLO BO E LEONARDO SCIASCIA

1. *Come va lontano questo Montaigne!*

Primo tempo. *Numquid et tu?* L' 'irrisoluzione' di Carlo Bo

Secondo tempo. L'etica della lettura ovvero la lettura come vita

Una guerra di movimento verso la verità

Terzo tempo. Lo scetticismo 'attivo' di Leonardo Sciascia

La maschera del randagio o la melagrana che si spacca

2. Verità della menzogna, menzogna della verità

La banalità del male

Zoppicare

Le tout de rien

Malia del verosimile. E se i cani (come i servi) si contassero?

La grande ombra. *Finis terrae*

Per Salvatore

Orsù [...] Zarathustra si è maturato, la mia ora è venuta:
Questo è il *mio* mattino, la *mia* giornata comincia: *su, vieni su,*
grande meriggio
(F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, IV, 397)

Vi invoco ad uscire sui campi
da lente nubi, voi roventi raggi
del meriggio, voi ben maturi, perché io
di voi conosca il mio nuovo giorno
(F. Hölderlin, *Empedocle*, III, 1-4)

Fedone – Ora, accarezzandomi il capo e premendomi i capelli
sopra il collo [...] disse: “Fedone, forse tu domani ti taglierai
questi bei capelli”. “Pare, o Socrate”, dissi io. “No, se dai retta
a me”. “Perché”, chiesi io? “Ce li taglieremo oggi – disse –, io
i miei, tu i tuoi, se ci morirà il ragionamento e se non potremo
farlo rivivere”
(Plat., *Phaedo*, 88b)

A quel punto [...] domandai all’Africano se lui fosse
veramente vivo e così mio padre Paolo e altri che credevamo
estinti. «Certo, – mi disse – essi vivono, poiché si liberarono
dalle catene del corpo, come da un carcere. In realtà morti
siete voi, illusi di vivere [...] Tu, infatti, non sei quanto appare
esteriormente, perché l’essere di ciascuno è la sua anima, non
questa immagine che si può indicare con il dito. Sappi, quindi,
che tu sei dio, se è vero che dio è ciò che ha forza, che sente,
ricorda, prevede, che regge e governa e muove il corpo cui è
stato preposto [...]»
(Cic., *Somnium Scipionis* [*De republica*], VI, 3 e 8)

In limine

Raccolgo in ordine tematico e non cronologico, a volte con ampliamenti e ‘scorribande’, i risultati delle mie ricerche dell’ultimo quinquennio sulla riflessione filosofica montaigneana. L’ordine testimonia e fa emergere un disegno critico unitario, orientato in una prospettiva filosofica idonea a mettere in evidenza aspetti ancora largamente inesplorati o poco noti degli *Essais*.

Il costante confronto con le fonti, antiche e moderne, migrate da contesti culturali e filosofici europei, e lo sguardo lungo di alcuni significativi lettori postumi (Hobbes, Kant, Nietzsche, senza tralasciare Bo e Sciascia), con il fascino dei loro esperimenti di ‘digestione’ di un libro *unico* nella sua specie, hanno incoraggiato una nuova *conférence* con Montaigne in chiave antropologica ed etica, foriera di senso al titolo.

Ringrazio gli editori dei testi originali per aver consentito la ricomposizione di un mosaico divenuto per l’autore, *malgré lui*, anche un fossile della memoria.

ET VERSUS DIGITOS HABET
AMORE, CORPO, VOLUTTÀ

1. *Amor ordinem nescit. Amour-passion e desiderio della vita*

[...] sacro splendore della matura estate
(Pind., fr. 153)

nelle persone belle, è bello anche l'autunno
(Plut., *Vita di Alcibiade*, I, 5)

Se *tutto* non è in *due*, a che serve lottare?
(R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, p. 205)

Il «morso» di amore

Almeno una volta, Montaigne riconosce nelle passioni i venti lieti che con il loro soffio danno «secours» alla nave, altrimenti abbandonata in alto mare, «alleure et mouvement» all'anima condannata all'inerzia (II, 12, 567A)¹. L'amore, la passione principe, «hominum divumque voluptas» secondo l'immagine lucreziana dell'*incipit* del *De rerum natura* – desta «la vita nel mare» e in cambio le «ridono le pianure del mare» –, chiamerà dal profondo similitudini marine di cui si riveste con un elogio del naufragio, l'ebbrezza del perdersi, una valorizzazione dei sapori amari. La dolcezza/amarezza della passione rende l'amore un abisso che giudica la riva, l'ignoto le terre note, il movimento l'immobilità: «la volupté mesme est douloureuse en sa profondeur» (III, 10, 1005B); «la supreme volupté» ha «du transy et du plaintif comme la douleur» (III, 5, 877B). Anche Platone nel *Filebo* 47d-e evoca per amore la mescolanza di piacere e dolore, e Ficino ne sancisce il suo carattere duplice, sino all'alienazione. Nel capitolo sesto, *Delle passioni d'amore*, della seconda *Oratione* de *El libro dell'amore*, infatti scrive, richiamando il passo platonico: «Accade ancora che quegli che sono presi dal laccio d'amore alcuna volta sospirano, alcuna volta s'allegnano: e' sospirano perché e' lasciano sé medesimi e distrugonsi, rallegransi perché in migliore obiecto si transferiscono. Sentono scambievolmente gli amanti or caldo or freddo, [...] sentono freddo quegli che il proprio caldo perdono; ancora sentono caldo essendo dal fulgore del superno razzo accesi»². E nel capitolo ottavo:

«quello amatore è uno animo nel proprio corpo morto, nel corpo d'altri vivo». [...] Platone^[3] chiama l'amore amaro, e non senza cagione, perché qualunque ama amando muore; e Orpheo^[4] chiamò l'amore un pomo dolce amaro: essendo lo amore volontaria morte, in quanto è morte è cosa amara, in quanto volontaria è dolce. Muore amando qualunque ama, perché el suo pensiero, dimenticando sé, nella persona amata si rivolge. Se egli non

¹ Edizione di riferimento: Villey-Saulnier, Paris, PUF, 1965 sgg. (2004, avec une *Préface* de M. Conche). Si è tenuto conto anche dell'edizione curata da A. Tournon, *Présentation, établissement du texte, appareil critique et notes*, Paris, Imprimerie Nationale, 1998, ora rivista per l'edizione bilingue: *Saggi*, a cura di F. Garavini e dello stesso Tournon, Milano, Bompiani, 2012. L'indicazione della citazione (libro, capitolo e pagina) è data nel corpo del testo; i corsivi, salvo indicazione contraria, sono nostri.

² MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, a cura di S. Niccoli, Firenze, Olschki, 1987, p. 35. Si tratta ovviamente del volgarizzamento dello stesso Ficino del *Commentarium in Convivium Platonis, de amore* (nell'edizione Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 38).

³ PLAT., *Philebus*, 47d-e.

⁴ *Orphica*, fr. 316.

pensa di sé, certamente non pensa in sé, e però tale animo non adopera in sé medesimo, con ciò sia che la principale operazione dell'animo sia el pensare⁵.

Una morte che annuncia la resurrezione: chi muore in sé «in altri resuscita»; anche Bruno lo seguirà negli *Eroici furori*; Ficino si spingerà a configurare una sola morte e due resurrezioni...

L'amore stesso farà posto alla morte nella successione dei capitoli quinto e sesto del terzo libro degli *Essais*. Ma all'amore Montaigne riconsegna la sua verità di natura, il suo «naturalismo», la sua capacità di scandalo e poesia: di tenerezza, voluttà, nostalgia. Sotto il segno di *eros*, metamorfizza la tradizione platonica, petrarchesca e cortese – e sancisce, ammettendola, l'antinomia fondatrice di una natura ibrida: amore è giubilo e anche «ardeur inquiete», furore, anima e corpo. Per disincantare l'amore, solo tra gli esseri animati, l'uomo gli fa violenza, tramite leggi che lo contraddicono e distruggono; ha vergogna di amare e crea morali austere e ascetiche divenendo quel mostruoso animale «[B] qui se fait horreur à soi mesme, [C] à qui ses plaisirs poisent; qui se tient à mal-heur!» – e, al colmo della perversione, pensa di «honorer sa nature en se desnaturant». Ed eccolo adoratore di tenebre e disprezzatore della luce: «le soleil est abominé, les tenebres adorées» (III, 5, 879C).

Dalle pagine montaigneane emerge anche un *eros* terapeutico, giusto, benevolente che fa cadere catene di pregiudizi e apriori maschili, come testimonia *Sur des vers de Virgile*, sorta di anticipazione della figura di Apollo con cui si chiudono gli *Essais*, quell'Apollo «protecteur de santé et de sagesse, mais gaye et sociale». Specialmente capace di indurre autoguarigione e offerta di sé, oltre l'erotizzazione della lingua stessa e della poesia. Per questo Montaigne può ripetere con Giovenale: *Et versus digitos habet*⁶. La parola possiede le sue dita, esattamente come il discorso amoroso di cui il Bordoiese conosce le strategie: dialettica (maieutica) del desiderio, del contatto e della distanza, del segreto e dell'intensità...

A proposito della poetica erotica del «contatto», sempre in III, 5, capitolo dedicato tra l'altro al tema dell'*amour-passion*, Montaigne utilizza in direzione 'eterosessuale' una testimonianza senofontea⁷, letta nella traduzione di Castellion – uno dei testi della celebre *librairie* (compare, infatti, tra i libri ritrovati)⁸. Il passo originale si riferisce al pericolo dei «baci dei belli» («deve tenersi lontano dai baci dei belli chi intende rimanere padrone di sé»), enunciato da Socrate, tema presente anche nei *Memorabilia*, I, 3. Nella restituzione montaigneana si registrano alcune varianti significative. Mentre nel testo senofonteo l'intero brano è costruito da uno scambio di parole in dialogo tra Carmide e Socrate, qui tutto l'episodio è attribuito alla narrazione socratica:

Et Socrates, plus vieil que je ne suis, parlant d'un object amoureux: M'estant, dict-il, appuyé contre son espaule de la mienne et approché ma teste à la sienne, ainsi que nous regardions ensemble dans un livre, je senty, sans mentir soudein une piqueure dans l'espaule comme de quelque morsure de beste, et fus plus de cinq jours depuis qu'elle me fourmilloit, et m'escoula dans le coeur une demangeaison continuelle (III, 5, 892B).

Il commento non si fa attendere: «[B] Un attouchement, et fortuite, et par une espaule, aller eschauffer et alterer une ame refroidie et esnervée par l'aage, et la premiere de toutes les humaines en reformation! [C] Pourquoi mon dea? Socrate estoit homme; et ne vouloit ni estre ni sembler autre chose» (*ibid.*, 892) – nonostante la filosofia accademica insegni immagini di vita austere e inaccessibili.

⁵ FICINO, *El libro dell'amore*, pp. 39-40.

⁶ GIOV., *Saturae*, VI, 196. Il verso è modificato da Montaigne. Sulle implicazioni della variante/'interpretazione' montaigneana, cfr. *infra*, I, 2.

⁷ XEN., *Symp.*, 4, 27.

⁸ XENOPHONTIS *philosophi et historici clarissimi Opera... in latinam linguam conversa... per Seb. Castalionem...*, Basileae, apud Mich. Isingrinium, 1551. Secondo Alain Legros si tratta di un esemplare della biblioteca di La Boétie finito a Montaigne, erede della sua biblioteca e delle sue carte (I, 28): A. LEGROS, *Trois livres annotés par La Boétie et légués à Montaigne*, «Montaigne Studies», XVI, 2004, p. 30. Si vedano inoltre ID., *Montaigne manuscrit*, Paris, Garnier, 2010 e il *Catalogo ragionato dei libri ritrovati*, in B. PISTILLI, M. SGATTONI, *La biblioteca di Montaigne*, Pisa-Firenze, Edizioni della Normale-Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, 2014.

La spalla che sfiora inavvertitamente quella di Critobulo è come il dito di Werther (evocato da Barthes) che sfiora quello di Carlotta: ed è soprattutto la capacità di amore di disegnare e immergersi in una dimensione di senso: «Werther [...] è [...] innamorato: egli dà un senso, sempre, ovunque [...] ed è proprio il senso che lo fa fremere: egli si trova nel braciere del senso». Qui «senso» vale per significato, è ermeneutica dell'altro e del corpo dell'altro. Socrate e Werther ora vanno con lo stesso passo: «Per l'innamorato», conclude la *figura* barthiana, «ogni contatto pone il problema della risposta: egli chiede alla pelle di rispondere [...] è come una festa, non dei sensi, ma del senso»⁹.

Non è difficile ritrovare qui il riconoscimento (e l'affermazione) della scena fondativa del linguaggio che dà vita al sistema della domanda e della risposta, alla dialettica, all'ermeneutica, al discorso amoroso: l'io mette in atto una enunciazione, a volte «vampate di linguaggio» sul corpo e il suo gesto colti in movimento. Tale atto è all'origine di ogni possibile discorso amoroso. Mettendo in scena l'aneddoto socratico, 'purgato' dal contesto (la *licence Grecque*) e indifferente a esso, Montaigne mostra di averlo già compreso – compreso l'ingabbiamento del gesto del corpo, del suo teatro dei segni, della sua semiotica, in un sistema di decodificazione. Per questo l'amore-passione, in quanto *affection* dell'anima e del corpo che riesce a dar vita alla dialettica della domanda e della risposta, è l'equivalente del discorso amoroso e non ne disattende i codici¹⁰. Ma siamo ritornati, forse *malgré nous*, anche al centro del mito socratico del *Simposio*: amare serve a produrre bellissimi discorsi; e se nella coppia maestro-allievo la passione allude anche ad altro, al cammino dell'anima guidata dall'amore verso la sapienza, sa restituire un'immagine dell'*eros* che sottolinea la tendenza della passione amorosa a liberarsi del tempo e trascenderlo.

Se in *Sur des vers de Virgile* si trova buona parte del lessico amoroso e delle sue figure, il presupposto è il concetto di unità di anima e corpo (tematizzato in particolare in *De la force de l'imagination* e tipizzato in *De l'institution des enfans*): «il n'y a rien en nous [...] purement ny corporel ny spirituel, et [...] injurieusement nous dessirons un homme tout vif» (III, 5, 892-893B). L'uomo è sempre soggetto/oggetto di piaceri *intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels*, in uno scambio socratico tra corpo e spirito (la «[B] noble harde [C] Socratique [B] du corps à l'esprit», *ibid.*, 896).

Proprio per questo è stato giudicato falso il proverbio secondo il quale l'amore acceca: «questo proverbio è falso. L'amore spalanca gli occhi, rende chiaroveggenti»¹¹. Spalancandoci gli occhi, fa comprendere come l'unica servitù volontaria non ignomignosa, come attesta il *Simposio* (184c), sia quella che concerne la virtù amorosa: amore dei corpi e delle anime, amore della bellezza/sapienza, sguardo sinottico sulla scala d'amore – è la lezione della «straniera di Mantinea», Diotima, maestra di Socrate che gli ha insegnato un'unica forma di amore: la trinità indistinta di amore, amare, amante¹².

Mirare a questo fine è ispirare l'ardimento degli amanti¹³, ritradotto da Bruno negli *Eroici furori* nell'*aspirare infinitamente*; è il carattere dinamico di *eros*, in una dimensione acquisitiva, mai in riposo. Tramite la passione amorosa, Montaigne rilancia una sorta di fede nella possibilità di ripetuti inizi; in virtù di amore tutto può ridiventare nuovo e appare sconfitta l'antica figura del destino e del *fatum* personale, per la capacità di *eros* di aprire non solo verso il futuro, ma anche verso il passato.

Il Bordoiese colloca l'aneddoto socratico (e la figura di Socrate) in una dimensione di senso idonea a far slittare il discorso sulla forza risanatrice e terapeutica dell'amore, allontanandosi da Platone e dal neoplatonismo per poi ritornarvi con mutata forza. Montaigne non riesce del tutto a sottrarsi dalle declinazioni platoniche dell'amore, affare umano (la divinità lo ignora), tipico

⁹ R. BARTHES, *Fragments d'un discours amoureux*, Editions du Seuil, Paris 1977; traduzione italiana, Torino, Einaudi, 1979, p. 57.

¹⁰ *Ibid.*, p. 50.

¹¹ *Ibid.*, p. 209.

¹² PLAT., *Symp.*, 205d.

¹³ *Ibid.*, 179b.

dell'individuo bisognoso del bene, configurantesi come desiderio, privazione, appagamento, procreazione e parto del bello, principio del divenire: *eros* come forza propulsiva di *logos*. Non poteva nemmeno ignorare che nel *Fedone* (73d) amore è la spola che tesse e ritesse l'infinita tela dei rimandi del ricordo, rinviati dagli occhi dell'innamorato all'oggetto amato: dalla presenza all'assenza. Poi due passaggi ineludibili del *Fedro*¹⁴: l'amore è un «divino straniarsi dalle normali regole di condotta», stupore di una rivelazione cui si giunge abbandonando la strada dell'abitudine ed esponendosi al rischio del delirio. L'amore non si acquieta, è desiderio dell'impossibile. Ma l'aspetto che più avvicina la posizione montaigneana alla concezione platonica dell'amore è l'idea che esso sia figlio della ragione perché la *raison* non appare, come per lo stoico, strumento di raffreddamento del desiderio (*la statua che abbraccia la statua*, per evocare la radicale ed efficace immagine nietzscheana) quanto catalizzatore delle energie e del desiderio del bene, e in quanto tale via della guarigione.

Si tratta pur sempre della *vis appetendi*, come aveva indicato Ficino ancora in *El libro dell'amore*, II, 6, ma anche in questo caso con una importante e decisiva correzione: se nei piaceri corporali Montaigne definisce «ingiustizia» raffreddare l'anima e trova giusto, «comme ils disent, que le corps ne suyve point ses appetits au dommage de l'esprit», conclude «pourquoy n'est-ce pas aussi raison que l'esprit ne suyve pas les siens au dommage du corps?» (*ibid.*, 893C). Trova ingiusta, perché innaturale, la separazione tra l'intellettuale e il sensibile: consumato lo iato, non sarà più l'uomo.

Il disordine necessario

Ce n'è a sufficienza, ci sembra, per disegnare i confini in cui si muove il commentario montaigneano del discorso amoroso. L'idea scolastica del commentario può a prima vista stupire, ma è Montaigne stesso a rimandarvi nell'*explicit* di *Sur des vers de Virgile*: se in un primo momento prevale il tono ironico (il capitolo costituisce un «notable commentaire», scappato con un fiume di chiacchiere, impetuoso e talvolta nocivo), il Bordolese lo presenta subito dopo nello stile poetico di una immagine (peraltro a sua volta immagine della condizione di turbamento allusivo, misto a innocenza, tipica dell'innamoramento) presa a prestito da Catullo¹⁵: dono furtivo di un pomo, mandato dall'amato e sfuggito alla vergine nel momento in cui, dimentica di averlo nascosto sotto la veste, si alza all'arrivo della madre. Il discorso/commentario sull'amore, il suo *De amore*, è il frutto che cade e rapido rotola lontano, mentre il rossore della vergogna si diffonde sul viso virgineo. La vergogna, convocata nelle ultime batture del saggio-commentario rivela (e sconta) all'improvviso tutto il pudore *caché* che ha accompagnato la descrizione dell'amore, di *eros*, lungo l'intero saggio, sino a quell'epilogo. In fondo, Montaigne non ha definito il suo modo di amare, «au pris de l'usage moderne, sottement consciencieux» (*ibid.*, 890B)? Pudore dell'amore e dell'eroticizzazione del desiderio. Ma, allora, cos'è amore? Un buon commentario non può tralasciare la definizione del proprio oggetto.

Montaigne non ha dubbi: l'amore è una passione, «une agitation esveillée, vive et gaye; je n'en estoit ni troublé ny affligé, mais j'en estois eschauffé et encore alteré, il s'en faut arrester là; elle n'est nuisible qu'aux faux» (*ibid.*, 891C). Per guadagnarsi tale risultato (amore non è passione nociva ma salutare), deve liberare il campo da alcune resistenze concettuali e, in particolare, colpire al cuore un luogo comune, alimentato dalla teoria paneziana dell'*amor ordinem nescit*, configurante la passione amorosa inadeguata al saggio in quanto «esmuë e violente» (*ibid.*, 891B), consumata tra la resa incondizionata (la schiavitù) all'altro e il disprezzo di sé (la perdita della libertà del volere): saggezza e amore sarebbero inconciliabili. Il Bordolese, che pur ne riconosce a tratti la caratteristica di passione «vaine [...], messeante, honteuse et illegitime» (*ibid.*, 891B) – come in I, 28 –, nel momento in cui la caratterizza come «agitation esveillée, vive et gaye», la candida, al contrario, a

¹⁴ PLAT., *Phaedrus*, 265b e 238d.

¹⁵ Catulli veronensis liber, *A Ortalo*, LXV, 19-24.

configurarsi come slancio verso quel massimo grado di vitalità e desiderio della vita che, come coglierà Nietzsche, diviene «*esjouissance constante*» (I, 26, 161C) oltre che «*feu de gayeté*», massima aspirazione della saggezza, quindi segno di enorme salute, adatta a risvegliare uno spirito e un corpo intorpiditi: risveglio del corpo assopito. Parola, immagine, idea, si compongono in una sorta di barthiano «corpo interiore» che si mette a vibrare, vera e propria terapia dell'anima e del corpo, cura e medico da prescrivere più di ogni altro rimedio anche a un uomo della sua stessa tempra (intorpidita): passione tiene in forza, rende il vigore, nutre corpo e anima, rallenta i 'progressi' della vecchiaia. *Eros* è «*desir de la vie*», superamento della crisi fisica e intellettuale. In questo senso, il capitolo può essere letto anche come storia di una crisi¹⁶.

Con tale atteggiamento Montaigne considera superata la domanda che poneva Pietro Bembo nel quarto libro del *Cortegiano* (se un uomo, ormai vecchio, possa amare)¹⁷, in favore della posizione espressa da Giuliano de' Medici e del suo proto-femminismo. E può rilanciare l'idea ficiniana contenuta nel *De vita triplici* secondo la quale Venere propizia i parti saturnini del pensiero e la loro mercuriale formulazione, perché resta pur vero che senza di lei niente di bello e di amabile affiora alla luce del giorno (II, 14 e 15)¹⁸.

Se è passione capace di infondere «*haleine*» all'innamorato, all'*amant* («*Je n'ay point autre passion qui me tienne en haleine. Ce que l'avarice, l'ambition, les querelles, les procès, font à l'endroit des autres qui, comme moy, n'ont point de vacation assignée, l'amour le feroit plus commodément [...]*», 893B), l'amore produce incessantemente un disordine che è un rinnovato e più salutare ordine. La sua forza è in grado di rendere (quindi un nuovo dono) sollecitudine, sobrietà, grazia, cura della persona, fermezza, in modo che le grinze della vecchiaia, deformi e miserevoli, non minino vigore e salute: *un modo paradigmatico per affermare che amore rende la speranza della vita*. Nell'elenco dei vantaggi e utilità della *vis amoris*, Montaigne non tarda in una annotazione manoscritta ad aggiungerne altri: il ritorno a studi sani e saggi. L'amore sa rendere sanamente saturnini e il suo vigore sa soprattutto riscaldare, almeno in sogno, il sangue che la natura vuole abbandonare, distendere i nervi e prolungare forza e allegria dell'anima. *Ordo* non più minaccioso dell'*amor vitalis*.

Montaigne, forse *malgré lui*, coglie un punto cardine della teoria agostiniana dell'amore: la capacità di sciogliere i nodi che paralizzano la volontà, comporre i dissidi, dare leggerezza al passato, permettere di riformulare la vita e ricominciare a vivere. L'amore diviene, come in Platone, sinonimo di rinnovamento, nuovo inizio, cominciamento. Un cominciamento che può arrivare anche dal corpo in quanto teatro dei segni dell'*amour-passion*. La fenice non è morta e si può rendere infinito lo sforzo della «trinità umana»: intelletto, volontà, amore. Con il *Qui suis-je?* e il tema dell'«ontologia perduta» (l'*ego absconditus* rimarrà sempre tale, e sempre poggerà su insicurezza, incostanza, dubbio...), l'amore aiuta a capire e accettare che noi siamo doppi in noi stessi.

Anche da tale ottica del raddoppiamento di sé, Montaigne trova ipertrofici e troppo «rigorosi» i precetti filosofici sull'amore, troppo severa ed esangue la filosofia che prescrive di non accrescere gli appetiti del corpo con quelli dello spirito, mentre comanda di possedere un oggetto che soddisfi semplicemente il bisogno fisico e che non turbi l'anima, che deve restare avara di sé e non trarne qualcosa per sé, ma unicamente secondare il corpo. Il riferimento qui è di nuovo a Socrate in Senofonte (*Memorabilia*, I, 3) e gli echi in Plutarco¹⁹, ma di nuovo anche Platone (*Fedro*, 66a) e il Plutarco delle *Quaestiones convivales*, opuscoli letti nella traduzione di Jacques Amyot.

¹⁶ Cfr. G. NAKAM, *Erôs et les Muses dans Sur des vers de Virgile ou Les détours d'Erôs*, in ID., *Montaigne. La manière et la matière*, Paris, Klincksieck, 1992, pp. 133-44. Il male è sempre nello sguardo dell'altro: qui *Eros* è vero dio di equità.

¹⁷ Di cui si trovano numerose tracce in III, 5, come ha mostrato Nakam.

¹⁸ Cfr. *infra*, III, 5.

¹⁹ PLUT., *De curiositate*, 521, 13E e ID., *De garrulitate*, 22, 513C. Con buona probabilità Montaigne legge Plutarco nella traduzione di Amyot (*Les Œuvres morales et meslees de Plutarque, Translatees du Grec en François par Messire Jacques Amyot, à present Evesque d'Auxerre, Conseiller du Roy en son privé Conseil, et grand Aumosnier de France*,

Rilanciando e completando il discorso sul piacere inaugurato in *Que philosopher c'est apprendre à mourir* (I, 20), in un testo più tardo riconosce e ribadisce soprattutto che la filosofia non combatte *tout court* i piaceri naturali; raccomanda solo moderazione e misura, non fuga dal piacere.

Charis o alienazione?

Ma l'amore è un commercio che ha bisogno di relazione e di corrispondenza, di *charis*; gli altri piaceri, taglia corto Montaigne, «[B] que nous recevons se peuvent recognoistre par recompences de nature diverses: mais cettuy-cy ne se paye que de mesme espece de monnoye» (III, 5, 894). Viene convocato qui il principio di reciprocità, quella *charis* in quanto “grazia della reciprocità” sulla quale Plutarco in *Amatorius*, 751D²⁰ aveva tanto insistito, sottoponendola a una condizione di carattere ontologico: «gli amanti entrano in una profonda comunicazione reciproca di parole e di azioni, purché mantengano nel proprio spirito un residuo, una traccia simbolica della bellezza assoluta»²¹. Essa si realizza compiutamente quando l'amante incontra chi «abbia in sé un'emanazione del divino, un'invitante affinità»; gli amanti «si entusiasmano l'uno dell'altro con piacere e ammirazione» Altrimenti, simili ad api, lasciano «le piante rigogliose e ricche di fiori, prive però di miele».

Dopo aver formulato un'osservazione di natura filologica (il verbo che indica l'amore, dato e corrisposto, si distinguerebbe solo per una lettera da quello che significa ‘mantenere presso di sé, custodire’ [*sterghein/steghein*]), Plutarco conclude: «secondo me, questo già dimostra che l'affetto si mescola alla costrizione del legame, col procedere del tempo e della convivenza»²². La prima considerazione che ne deriva è una omologia del lessico politico-sociale con il lessico amoroso e una erotizzazione del rapporto sociale, o meglio una socializzazione del rapporto amoroso, tramite un'osmosi che fonde ciò che la società ha diviso:

La persona colpita e ispirata [improvvisamente] da Eros, in un primo tempo distinguerà ancora, come nella città di Platone, il «mio» e il «non mio»^[23] perché non succede di colpo che «tutto sia in comune tra amici»^[24] [o tra amanti]; ma poi ciò avviene per coloro che, pur mantenendo nei corpi un'individualità separata, uniscono e fondono le proprie anime con la forza dell'amore, e non vogliono più, e nemmeno pensano, di essere due²⁵.

Si legge qui tutta la latitudine ermeneutica del capitolo *De l'amitié*, solo che il campo semantico è applicato all'amicizia con La Boétie, su cui dovremo ritornare. Sempre sul tema della reciprocità, un passo di *Sur des vers de Virgile* continua: «[C] En verité, en ce desduit, le plaisir que je fay chatouille plus doucement mon imagination que celuy que je sens. [B] Or cil n'a rien de genereux qui peut recevoir plaisir où il n'en donne point, c'est une vile ame, qui veut tout devoir, et qui se plaist de nourrir de la conference avec les personnes auxquelles il est en charge» (III, 5, 894). Sulla scena originaria, allora, si distende il concetto di *amour* quale figlio maturo dell'*affection*, ma anche l'idea che ogni attaccamento può nascondere un'alienazione. Non si tratta di liberarsi o purgarsi dell'affetto naturale, ma liberarsi dell'alterazione di giudizio che essa comporta. La ragione è la condizione di un affetto solido. A suo modo, anche Ficino aveva preparato una strada al superamento del concetto di amore come alienazione:

Paris, Imprimerie de Michel de Vascosan, 1572, éd. Mouton, par Johnson Reprint Corporation, 1971, introduction par M.A. Screech): ID., *De la curiosité*, IX, 63v-68r e ID., *Du trop parler*, XIII, 90r-97v.

²⁰ Opera, peraltro, da cui Montaigne in *De l'amitié* trae anche alcune tipologie di ‘socialità’: «quatre especes anciennes: naturelle, sociale, hospitaliere, venerienne [...]» (I, 28, 184C).

²¹ PLUT., *Amatorius*, 765D (nella traduzione di Amyot, *De l'Amour*, LXX, 610rB), trad. it. e note di V. Longoni, *Sull'amore*, a cura di D. Del Corno, Milano, Adelphi, 1986.

²² *Ibid.*, 767D (nella traduzione di Amyot, LXX, 611r D).

²³ PLAT., *Resp.*, V, 462c.

²⁴ DIOG. LAERT., *Vitae philos.*, VIII, 10, attribuita da Cicerone a Pitagora. Cit. anche in PLUT., *Quaestiones convivales*, II, 10, 644B e IX, 14, 743E.

²⁵ PLUT., *Amatorius*, 767D-E (nella traduzione di Amyot, LXX, 611r-611v D-E). Per la rilevanza politica e sociale di *Eros*, cfr. anche PLAT., *Symp.*, 178e-179b (fonte di numerosi passi di *De l'amitié*).

[...] dove l'amato nello amore risponde, l'amatore almen che sia nello amato vive. Qui cosa maravigliosa adviene quando due insieme s'amano: costui in colui e colui in costui vive. Costoro fanno a cambio insieme e ciascuno dà sé ad altri per altri ricevere. E in che modo e' dieno sé medesimi si vede, perché sé dimenticano; ma come ricevino altri non è sì chiaro, perché chi non ha sé, molto meno può altri possedere²⁶.

Per superare questa *impasse*, Ficino deve postulare il concetto di una reciprocità che nasca, paradossalmente, da una alienazione. Ed ecco come dal concetto di alienazione Ficino approda a quello di reciprocità:

Anzi l'uno e l'altro [degli amanti] ha sé medesimo, e ha altrui, perché questo ha sé ma in colui, colui possiede sé ma in costui. Certamente mentre che io amo te amante me, io in te cogitante di me ritruovo me, e me da me medesimo sprezzato in te conservante racquisto; quel medesimo in me tu fai. Questo ancora mi pare maraviglioso: imperò che io, dapoi che me medesimo perdetti, se per te mi racquisto, per te ho me. Se per te io ho me, io ho te prima e più che me, e sono più ad te che a me propinquo, con ciò sia che io non m'accosto a me per altro mezzo che per te.

Per questo, la morte stessa nell'amore diviene una resurrezione:

L'amatore per altri ripiglia sé, e l'uno e l'altro degli amanti di lungi si fa da sé e propinquo ad altri, e in sé morto in altri risuscita. Una solamente è morte nell'amore reciproco, le resurrezioni sono due; perché chi ama muore una volta in sé quando si lascia, risuscita subito nello amato quando l'amato lo riceve con ardente pensiero, risuscita ancora quando lui nello amato finalmente si riconosce e non dubita sé essere amato. O felice morte alla quale seguitano due vite! O maraviglioso contracto nel quale l'uomo dà sé per altri, e ha altri, e sé non lascia! O inestimabile guadagno quando due in tal modo uno divengono, che ciascheduno de' dua per uno solo diventa due, e come raddoppiato, colui che una vita aveva, intercedente una morte, ha già due vite; imperò che colui che essendo una volta morto due volte resurge, senza dubbio per una vita due vite e per sé uno due sé acquista²⁷.

Come il vischio su un albero morto

La teoria dell'amore in *Sur des vers de Virgile* sembra nascere sotto il segno della ribellione agli stereotipi della *senectus*: l'anima deve essere sempre esercitata e sostenuta dalle regole del «bien vivre et bien croire» (841B). Il corpo dall'eccesso e dalla gaiezza è caduto in quello della severità e la filosofia gli dà lezione di freddezza e temperanza. Ora, il corpo invecchiato deve guidare lo spirito al ravvedimento e si deve difendere dalla temperanza come un tempo si è difeso dalla voluttà. Montaigne non può amare «la tranquillité sombre et stupide»; «elle m'endort et enteste: je ne m'en contente pas» (*ibid.*, 843B). L'amore riscatta lo spirito dalla vecchiaia, è suo privilegio, e allora «qu'il verdisse, qu'il fleurisse ce pendant, s'il peut, comme le guy sur un arbre mort» (*ibid.*, 844B).

Un concetto è chiaro: l'*amour-passion* è il risultato degli slanci straordinari dello spirito, frutto della salute «bouillante, vigoureuse, pleine, oisive, telle qu'autres fois la verdeur des ans et la securité me la fournissoient par veneuë. Ce feu de gayeté suscite en l'esprit des eloisies vives et claires, outre nostre portée naturelle et entre les enthousiasmes les plus gaillards, si non les plus esperdus» (*ibid.*, 844). Disposizione alla saggezza *gaye et civile* contro la durezza dei costumi e l'austerità filosofica. Tale teoria dell'amore racchiude una sorta di epitome della filosofia morale montaigneana, se la virtù è una qualità piacevole e gaia, per chi come lui si è prescritto di osar dire tutto quello che osa fare e si dispiace persino dei pensieri impubblicabili. Confessione e desiderio di trasparenza di un progetto etico: «Qu'il s'obligerait à tout-dire, s'obligerait à rien faire de ce qu'on est contraint de se taire» (*ibid.*, 845C)²⁸.

Montaigne non cessa di rimarcare lo stretto rapporto tra sensualità e immaginazione che permette alle parole di significare più di quello che non dicano, per i loro effetti e affetti retorici. Qui l'arte permette di vivere con più intensità la natura. Non manca di sottolineare di trovare la

²⁶ FICINO, *El libro dell'amore*, p. 41; p. 44.

²⁷ *Ibid.*, pp. 41-2, 44-6.

²⁸ Cfr. *infra*, III, 2.

Venere di Virgilio (che accomunerà a quella di Lucrezio, due poeti della sensualità il cui linguaggio è naturalmente vigoroso e capace di rapire gli spiriti più forti...) un po' troppo «esmeue» per una *Venus maritalis* (*ibid.*, 849B)²⁹. Riflessione che gli consentirà di introdurre la distinzione tra *amour-passion* e matrimonio.

«Laissant les livres à part», l'amore va trattato «matériellement» e «simplement» (*ibid.*, 877B). Il desiderio della vita si fa prepotente; la Venere terrestre non ha nulla di abbrutente se non per vizio, sregolatezza o licenza. L'amore «n'est autre chose que la soif de cette jouissance [C] en un subject désiré, ny Venus autre chose que le plaisir à descharger ses vases, qui devient vicieux ou par immoderation ou indiscretion». Nel 'materialmente' in realtà è da leggere larga parte della ricostruzione lucreziana della fisiologia e psicologia dell'amore: dall'atto quasi autofondativo di amore (dall'uomo, solo il fascino dell'uomo fa sgorgare il seme umano)³⁰ alla passione d'amore non diversa dal piacere sensuale, inclinazione naturale a cui sono portati uomini e bestie. E se, sempre con Lucrezio, Montaigne indulge alla teoria dei *simulacra*³¹, in un testo tardo, dopo aver richiamato le immagini lucreziane, quasi per contrasto evoca di nuovo Socrate, per il quale amore «est appetit de generation par l'entremise de la beauté» (III, 5, 877C), concetto che unisce la Venere celeste alla Venere terrestre, evocate sempre nel *Simposio* (180d-182a) e riprese da Plutarco, in *Amatorius* 764B, come proveniente dalla cultura egizia. Nell'uomo sono mescolate delizie e brutture, in lui si trovano tutti i contrari se la *contrariété* caratterizza la condizione umana («[B] Et, considerant [...] [C] qu'on aye logé pesmesle nos delices et nos ordures ensemble [...]», *ibid.*, 877).

Se ha ragione Platone che l'uomo è il trastullo degli dèi, è pur sempre un uomo che non vuol essere *plus qu'homme*, esattamente come il suo Socrate. L'*amour-passion* è figlio di una natura che «d'un costé [...] nous y pousse, ayant attaché à ce desir la plus noble, utile et plaisante de toutes ses operations; et la nous laisse, d'autre part, de fuyr comme insolence et deshonneste, en rougir et recommander l'abstinence» (*ibid.*, 878B). La contraddizione è semmai della natura. Il godimento, la sensualità, ricorda l'agostiniano «amare ed essere amato», «più dolce se potevo godere anche del corpo di chi amavo» che in fondo in quanto *concupiscentia* era considerato il gradino più basso di amore – amore per una donna, «peso della passione». Montaigne, tuttavia, si allontana presto da Agostino, e forse non lo hai mai davvero incontrato. La passione non è quella che si subisce e fa sognare, dolcemente addormentati e oppressi, la passione d'amore non è segnata dalla mancanza di misura, che tuttavia anche il Bordoiese, come Agostino, evoca. La conclusione è in perfetto stile montaigneano: l'uomo non può considerare se stesso e i suoi piaceri una disgrazia.

Il presupposto, declinato nella triade *verità, libertà, sostanza*, è rafforzato da una speculare saggezza *naturale, costante, universale*. Tra i «veri doveri» dell'amore Montaigne enumera il rifuggire le piccole regole fittizie, usuali, provinciali e la liberazione dai vizi dell'apparenza, come risultato della liberazione dei vizi della sostanza: «[B] n'est par jugement que j'ay choisi cette sorte de parler scandaleux: c'est Nature qui l'a choisi pour moy [...] [C] Il n'y a point de prescription sur les choses volontaires» (*ibid.*, 889).

...mentis amore ligati

Ma forse l'obiettivo è più elevato. La teoria dell'amore serve a Montaigne per ricentrare e rilanciare la dialettica tra essere e non-essere, tra pieno e vuoto, dialettica che percorre tutti gli *Essais*³², a cui Montaigne avrebbe voluto offrire una base, in questo caso, de-ontologica, sul presupposto di una *querelle* con l'«opinion d'Aristote», il monarca della filosofia moderna e dio della scienza scolastica. Nel ricordare come nella *Fisica* lo Stagirita avesse fissato tre elementi cardine riguardo ai principi delle cose naturali (materia, forma e privazione), Montaigne si

²⁹ Cfr. *infra*, I, 2.

³⁰ LUCR., *De rerum natura*, IV, 1048.

³¹ *Ibid.*, 1091-1096.

³² Cfr. A. TOURNON, *Le principe de privation*, in *La poétique des passions à la Renaissance*, Mélanges offerts à Françoise Charpentier, textes réunis et édités par F. Leclerc et S. Perrier, Paris, Champion, 2001, pp. 171-84.

chiedeva, ricordandosi di Lucrezio, che cosa ci fosse di più vano «que de faire l'inanité mesme cause de la production des choses?» (II, 12, 540A). Il presupposto montaigneano è che se la «privation, c'est une negative», «de quelle humeur en a-il pu faire la cause et origine des choses qui sont?».

Tralasciando la problematica aristotelica, che si presenta ben più complessa e richiederebbe ulteriori precisazioni, Montaigne pone, malgrado la sua polemica con lo Stagirita, proprio il concetto di vuoto interno del soggetto come valore generatore della passione e del discorso amorosi. La scoperta del «pieno di vuoto», del *rien de tout* che invade anche l'io (III, 9, 1001), va di pari passo con l'invito a rientrare in se stessi – pur sempre in un vuoto.

Il richiamo alla vanità e inanità umana, dentro e fuori, permette di tornare alla metafora del vento da cui abbiamo preso le mosse. Ma qui non si tratta di un vento «lieto». La metafora eolica usata tra plurale e singolare (68 occorrenze) insegna che il non essere è sempre nel cuore dell'essere, avvertito sempre come privazione e come tratto proprio della condizione umana. Come chiarisce bene Tournon, non si tratta di un elogio incondizionato della *vanité* (a svantaggio delle aspirazioni alla pienezza di essere) che l'amore in certi momenti riserva. La fessura ontologica provoca, anche in questo caso, come nella gnoseologia, qualche scarto significativo, perché si è di nuovo di fronte a un concetto paradossale. Montaigne sembra rispondere da un punto di vista esistenziale alla tesi aristotelica del cambiamento per privazione. Collocandosi nella prospettiva del cambiamento a causa dell'età, la vecchiaia diviene spossessamento e gusto anticipatorio del niente: «Je ne pense désormais qu'à finir [...]» (II, 28, 703C), privazione che spossessa ogni giorno (anche I, 20, 90). Ma ora la privazione diviene mancanza. Contro la filosofia stoica, epicurea e scettica, Montaigne accoglie la tesi che ogni desiderio procede da una privazione, da una frustrazione e lo sottolinea con forza nel desiderio d'amore.

Se per i filosofi la felicità non è che pienezza dell'essere in un assoluto contemplato, Montaigne non può che ripetere: *Je ne suis pas philosophe*. La sua filosofia dell'amore è altrove. Non si può allora non rimarcare, come ha fatto Tournon, lo statuto contraddittorio assegnato al desiderio amoroso: non condanna l'amore perché espone alle ebbrezze del corpo, ma perché non mantiene le sue promesse.

Ciò emerge con più chiarezza quando Montaigne procede a distinguere amore e amicizia in I, 28: «Ces deux passions sont entrées chez moi en connoissance l'une de l'autre; mais en comparaison, jamais». Mettendole a confronto, la passione amorosa è «feu» «plus actif, plus cuisant, et plus aspre» rispetto all'amicizia una passione calma («chaleur generale et universelle, temperée au demeurant et égale, une chaleur constante et rassise, toute douceur et polisseuse, qui n'a rien d'aspre et de poignant», I, 28, 185-186A): «[...] en l'amour ce n'est qu'un desir forcené apres et qui nous fuit [...] Aussitost qu'il entre aux termes de l'amitié, c'est à dire en la convenance de volonte, il s'esvanouit et s'alanguist. La jouissance le perd, comme ayant la fin corporelle et sujette à satieté» (*ibid.*, 186A). L'amicizia, invece, si gode desiderandola, in quanto è «spirituale». Il risultato, come mostreremo sulla via tracciata da Tournon, però è parziale. Intanto, a ben vedere, qui il discorso viene presentato paradossalmente di nuovo con le coordinate della mutazione da privazione: l'amore si trasforma in amicizia, in una forma superiore in quanto «convenance de volonte».

Se l'amore è alienazione (e anche Ficino l'aveva ribadito), l'amicizia è una forma superiore di identità; solo l'amicizia deriva dalla privazione e dal mutamento e può essere vissuta in pienezza.

Tout se tient? Sembrerebbe di no. Il testo presenta una tensione interna che è anche un ritorno indietro capace di riaprire la questione: è poi così sicuro che solo l'amicizia possa essere vissuta in una pienezza totale? Con il suo stile, Montaigne comincia ad adombrare che anche in questo caso si tratti di una pienezza non completamente piena e che per certi versi rimanda ancora all'amore e alla centralità del corpo: «[A] s'il se pouvait dresser une telle accointance, libre et volontaire, où, non seulement les ames eussent cette entiere jouissance, mais encore où les corps eussent part à l'alliance, [C] où l'homme fust engagé tout entier: [A] il est certain que l'amitié en seroit plus pleine et plus comble» (I, 28, 186). Anche nell'amicizia, dunque, l'uomo non è impegnato nella sua pienezza intellettuale e sensibile, non è tutto intero, anima e corpo. E allora? Il problema sembra

complicarsi sino al punto da spingere al preludio di una «amicizia amorosa»? Montaigne a suo modo sembra compiere questo sforzo. È infatti innegabile che gli accenti appassionati del capitolo sull'amicizia appartengano al lessico amoroso, a dispetto della distinzione fatta agire. Anche il riferimento ficiniano ai due amanti che nella reciprocità «uno divengono» e «de' dua uno solo diventa due, e come raddoppiato», sarà ripreso proprio in queste pagine da Montaigne. Per effetto di retrospezione narrativa, tutto va a comporsi come virtualità de l'*amour posthume*³³?

Sul presupposto del vuoto ontologico nascerà sempre Amore come desiderio dell'amore e desiderio di una pienezza mai raggiunta, mai raggiunta allora nemmeno dall'amicizia per la privazione del godimento corporale. E sarà sempre e comunque l'amore a permettere di «jouir loyamment de son estre», in una «assoluta perfection et comme divine» (III, 13, 1115C), l'unica possibile per l'uomo.

A suo modo, lo schema, anche se parzialmente, sembra ripetere la teoria dell'androgino e la nostalgia di una pienezza perduta. In tale forse inconsapevole ripresa, Montaigne convoca e attualizza, pensando di guardare ancora a Lucrezio, forse altrettanto inconsapevolmente, Agostino, le parole contenute nelle *Confessioni*: «Amare amabam», amavo amare (III, 1, 1)³⁴.

Lontana appare la «virtù che dona» a cui allude Nietzsche in *Così parlò Zarathustra*³⁵, anche nel canto *Delle tre cose malvagie*, effetto di un troppo pieno dell'amore e del desiderio, di una potenza che trabocca e vuol effondersi in creazione, l'anima come «zampillante fontana» di eterni discorsi amorosi del *Canto della notte*. Lo stesso motivo è ripreso in *Del grande anelito*, in cui Nietzsche conclude: «Anima mia, io intendo il sorriso della tua melanconia: la tua stessa sovrabbondante ricchezza ora tende le mani desiderose! La tua pienezza guarda al di sopra di mari mugghianti, e cerca e attende; l'anelito della pienezza traboccante guarda dal cielo del tuo occhio sorridente»³⁶.

Ma di Nietzsche avrebbe di certo condiviso il concetto di voluttà: una voluttà che sarà «per i cuori liberi innocente e libera, la gioia del giardino terrestre, il traboccante ringraziamento del futuro per il presente»³⁷.

Non abbandonerà mai la persuasione che l'amore è la passione che sa aprire sempre la parola e alla parola, la via regia alla libertà (III, 1, 794C).

³³ TOURNON, *Le principe de privation*, p. 182.

³⁴ Cfr. R. BODEI, *Ordo amoris*, Milano, Feltrinelli, 2005.

³⁵ *Della virtù che dona*, in *Za*, p. 90 (per l'edizione di riferimento e le sigle delle opere di Nietzsche, vedi *infra*, V, 3, nota 108): «Potenza è questa nuova virtù; un pensiero dominante essa è, attorno al quale si avvolge un'anima intelligente: un sole d'oro, e attorno a esso il serpente della conoscenza»; *Delle tre cose malvagie*, in *Za*, p. 231.

³⁶ *Del grande anelito*, in *Za*, p. 272.

³⁷ *Delle tre cose malvagie*, in *Za*, p. 230.

2. Chi può dir com'egli arde è in picciol fuoco. La passion insupportable

È notte: dover essere luce! E sete di notturno! E solitudine! È notte: ecco, il mio desiderio erompe da me come una sorgente – il mio desiderio è di parlare. È notte: ora parlano più forte tutte le fontane zampillanti. E anche l'anima mia è una zampillante fontana

(F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, II, 128-9)

Dire l'indicibile

In un intarsio ben riuscito di *De la tristesse*, Montaigne allestisce un lungo repertorio di effetti paralizzanti del dolore e della gioia, sempre accomunati nel dolce-amaro delle passioni. Nel suo primo tempo mostra come la tristezza, gonfia e grondante di sé – e il dolore eccessivo che l'accompagna – divenga inesprimibile, superando ogni sua manifestazione nel contegno, ogni possibile mezzo di espressione del corpo. Il tassello più significativo (e fortunato) che funziona retoricamente da rinforzo è l'*exemplum* di Agamennone, padre di Ifigenia, dipinto da Timante dopo la morte della figlia con il volto coperto da un velo: «comme si nulle contenance ne pouvoit représenter ce degré de deuil» (I, 2, 12A).

La fonte è Cicerone, *Orator*, 22, 74³⁸ e la sua discussione sul concetto (retorico) di *aptum* (ciò che conviene, il conveniente), il suo incrociarsi e, talvolta, identificarsi (espresso nel testo nella forma gerundiva) con la nozione di necessario – che pur poggia su un fondamento diverso (*in alioque ponatur*: il concetto assoluto di dovere) – e il suo comporsi nella *retorica dell'indicibile*: «[...] quel famoso pittore si accorse che nel quadro del sacrificio di Ifigenia, avendo rappresentato Calcante triste, Ulisse ancora più triste e Menelao piangente, doveva necessariamente («obvolvendum [...] esse») rappresentare velato il capo di Agamennone, perché il pennello non avrebbe potuto esprimere quell'immenso dolore»³⁹. A questa stessa suggestione, con molta verisimiglianza, si ispira Lucrezio nel sensuale agonico ritratto del sacrificio di Ifigenia, mimesi straziante di una mancata festa nuziale (*De rerum natura*, I, 80-101): nel giorno promesso alle nozze, mentre le si era lasciato credere che sarebbe andata sposa, Ifigenia viene condotta a morte. In una ambiguità tragica e a effetto contrastivo con il rito nuziale, mani di uomini la sollevano verso l'altare, ma non per essere scortata dal luminoso Imeneo, dopo il rito, sino alla casa del marito, al lume delle fiaccole e dai canti. Il re/padre, generatore di vita, ora è portatore di morte. Ifigenia cade *pura impuramente* («casta inceste»), vittima dolente, colpita da Agamennone per propiziare la partenza della flotta. Le chiome virginee divengono chiome profanate.

Sul suo esemplare lambiniano Montaigne verga semplicemente: «sacrifice d'iphigenia», in relazione alla nota immediatamente precedente sulle illusioni della religione: «religion cause du

³⁸ Non *De oratore*, come indicato in *Note a Saggi*, ed. cit., p. 2310, 3. Cfr. anche QUINT., *Instit. orat.*, II, 13, 12.

³⁹ CIC., *Orat.*, XXII, 74: «[...] pictor ille vidit, cum in immolanda Iphigenia tristis Calchas esset, tristior Ulixes maereret Menelaus, obvolvendum caput Agamemnonis esse, quoniam summum illum luctum penicillo non posset imitari» (traduzione a cura di G. Norcio, Torino, UTET, p. 837).

mal»⁴⁰. Il Bordolese segue coerentemente l'andamento del discorso lucreziano che fa da cornice alla descrizione del rito sacrificale della vergine ad Artemide e lo inserisce, come Lucrezio, nel contesto degli «atti scelerati ed empi» generati dalla religione («[...] saepius illa religio peperit scelerosa atque impia facta»), per concludere con Lucrezio: «Tantum religio potuit suadere malorum» (testo peraltro citato nell'*Apologie de Raymond Sebond*: II, 12, 521C), *id est* del suo uso 'politico'. Il volto di Agamennone paralizzato dal dolore diviene plasticamente infigurabile, irrapresentabile (il pittore non trova atteggiamento conveniente) e dunque retoricamente *indicibile* (il poeta non troverebbe parole convenienti).

Il breve capitolo montaigneano si presenta molto coeso: dall'esempio iniziale tratto da Erodoto (che forse Montaigne legge in Licostene)⁴¹, sul contegno di Psammetico, re dell'Egitto, al conclusivo su papa Leone X, morto per la gioia alla notizia della presa di Milano, episodio raccontato da Guicciardini nella *Storia d'Italia*⁴², fonte importante anche dell'*incipit* di questo stesso capitolo, per il riferimento agli «Italiani» che hanno semantizzato con *tristesse* la *malignité*.

Dal volto coperto di Agamennone, rappresentazione dell'irrapresentabile, il repertorio di *exempla* introduce alla metamorfosi di Niobe che (dopo la perdita di sette figli e sette figlie) viene trasformata in una roccia di dolore⁴³, pietrificata dalle sventure. Una pietra di dolore è un dolore pietrificato; la violenza del male raggela mente e corpo, impedendo ogni libertà di azione. Dalla cornucopia esemplare, ancora un racconto tratto dal trentanovesimo libro delle *Historiae sui temporis* di Paolo Giovio, sino al verso, in italiano, dal *Canzoniere* di Petrarca: «Chi può dir com'egli arde è in picciol fuoco»^[44], *disent les amoureux, qui veulent représenter une passion insupportable* (I, 2, 13A). Dal dolore all'amore.

Nel suo stile, Montaigne è scivolato molecularmente dal dolore eccessivo all'eccesso di amore, accomunati nell'effetto – irrapresentabile, inesprimibile e, soprattutto, *indicibile*. Catullo aveva tentato di descrivere quel rapimento dei sensi, l'*afasia* dello sbigottimento amoroso che coglie l'amante, paralizza la parola nel fuoco sottile e divorante che corre nelle membra, nel ronzio delle orecchie e la duplice notte che cala sugli occhi. Paralisi del senso (linguaggio, udito, vista)⁴⁵. L'*excès* si declina con l'*accès*:

[B] [...] Aussi n'est ce pas en la vive et plus cuysante chaleur de l'accès que nous sommes propres à desployer nos plaintes et nos persuasions: l'ame est lors aggravée de profondes pensées, et le corps abbatu et languissant d'amour. [A] Et de là s'engendre par fois la défaillance fortuite, qui surprend les amoureux si hors de saison, et cette glace qui les saisit par la force d'une ardeur extreme, au giron mesme de la jouyssance.

La conclusione è già annunciata: tutte le passioni che si lasciano assaporare e digerire sono soltanto mediocri. L'aveva ben espresso la *Fedra* senecana: «Curae leve loquuntur, ingentes stupent»⁴⁶. Il corpo tace nella suo eccesso di eloquenza. Un corpo che tace, dunque, è un corpo che ama amare.

⁴⁰ M.A. SCREECH, *Montaigne's annotated copy of Lucretius. A transcription and study of the manuscript, notes and pen-marks*, with a Foreword by G. de Botton, Genève, Droz, 1998, p. 206; LEGROS, *Montaigne manuscrit*, p. 360 (le note sul Lucrezio compaiono alle pp. 215-422). Si tratta della trascrizione delle copiose annotazioni manoscritte di Montaigne sull'edizione lambiniana del 1563. Per informazioni sull'esemplare si veda il *Catalogo ragionato dei libri ritrovati*, in PISTILLI, SGATTONI, *La biblioteca di Montaigne*, n. 53. Il testo lucreziano è ora consultabile sulla pagina MONLOE dell'Università di Tours: <<https://montaigne.univ-tours.fr/lucrece-rerum-natura-paris-lyon-rouille-1563>>.

⁴¹ HEROD., *Historiae*, III, 14. Per il Licostene: *Apophthegmatum ex optimis utriusque linguae scriptoribus per Conradum Lycosthenem Rubeaquensem collectorum, loci communes ad ordinem alphabeticum redacti*, Parisiis, ex officina Jacobi Puteani, e regione Collegij Cameracensis, sub Samaritanæ insigni, 1560, ora in edizione anastatica in 2 tomi: C. LYCOSTHENES, *Apophthegmata et son annotation manuscrite*, I, *Manuscrit*; II, *Introduction. Transcription du manuscrit*, éd. par É. Ithurria, Genève, Slatkine Reprints, 1998; *De amicitia falsa*, I, p. 54.

⁴² XIV, 4.

⁴³ «Diriguise malis»: OVID., *Met.*, VI, 309-312; Montaigne modifica *diriguit* della lezione ovidiana (al verso 304) in *diriguise*. Cfr. *infra*, II, 3.

⁴⁴ F. PETRARCA, *Rime*, v. 170.

⁴⁵ CATULL., *Carm.*, V (*A Lesbia*), 5-12.

⁴⁶ «Le preoccupazioni lievi parlano, quelle gravi tacciono» (SEN., *Phaedra*, 607).

Dal dolore all'amore

In *De la force de l'imagination* Montaigne allestisce una lunga casistica di racconti, accaduti o non accaduti («advenu ou non advenu»), utili *en ombre et en corps* in quanto rivelatori della complessità e della mutevolezza dell'umana condizione – desideri, speranze, passioni; racconta dell'unità psicosomatica dell'uomo intero, anima e corpo, dell'eccesso che toglie vigore, per averne concesso troppo all'atto amoroso e arriva all'impotenza, la difesa (un «plaidoyer pour») ⁴⁷ del suo «cliente» (il membro maschile) di cui si atteggia ad avvocato difensore, che a suo modo agisce/parla come un personaggio della scena passionale e tragica (la volontà «Veut-elle tousjours ce que nous voudrions qu'elle voulsist?», 103A), e quasi mai la occupa in sintonia con le antiche culture «della maggior parte del mondo» in cui quella parte del corpo era divinizzata: *lupo* o *dio*... Poi gli stratagemmi, la derisione degli amuleti, i *divertissements* per fiaccare l'emozione prima dell'amplesso e scongiurare l'impotenza. La lista degli *exempla* – non suoi (precisa) ma rimessi alla buona coscienza del narratore – assicura la concatenazione dei propri ragionamenti che apriranno a un ulteriore palinsesto del corpo e l'amore che nel quinto capitolo del terzo libro (*Sur des vers de Virgile*) si comporrà in un lungo, centrale, vibrante discorso sul e del corpo, la dicibilità indicibile del pudore della passione amorosa; sulla indicibile dicibilità del corpo di Léonor e della sua sessualità da adolescente – su un riuso inedito e antiplatonico di Platone stesso (nella lettura del neoplatonismo).

Si è parlato spesso di una eterodossia del discorso montaigneano sulle passioni (Couturas) e anche di una irresoluzione passionale che rinforza e svela al meglio la sua saggezza scettica (Giocanti). In *Sur des vers de Virgile* la riflessione filosofica sulle passioni umane (e in particolare sulla passione amorosa) *spoglia* l'uomo per farne una anatomia che ne mostri il suo essere «si terrestre, ignorant et tenebreux», com'è emersa dall'*Apologie de Raymond Sebond* (II, 12, 568C), anche in rapporto al tema della vergogna, che almeno in un caso Montaigne farà agire nello stile poetico del pudore nell'immagine di turbamento allusivo, misto a innocenza, tipica dell'innamoramento, con un *locus* preso ancora a prestito da Catullo e quel dono furtivo di un pomo, mandato dall'amato e nascosto sotto la veste ⁴⁸. Dunque anch'essa (la vergogna) stretta, come la sessualità, tra natura e cultura.

Se la passione amorosa, piacere e dolore, nel suo eccesso indicibile, partecipa del paradosso che riflette l'impotenza della ragione umana e, nelle fonti classiche, sfocia, sino a confondervisi, nella lussuria (Ezechiele e Teofrasto verranno corretti da Rabelais ⁴⁹: se non ci fosse la lussuria perirebbero le arti di Cupido), essa, e nello specifico la lussuria, si burla di ogni volontà ⁵⁰. E se il percorso tracciato vede crescere la passione amorosa, la sua presa sulla ragione, poi l'azione dell'immaginazione, l'attenuazione del desiderio, il ritorno al giudizio, Montaigne si chiede quale

⁴⁷ F. LESTRINGANT, *L'action génitale. À propos du plaidoyer pour le membre* (Essais, I, 21), «Bulletin de la Société internationale des Amis de Montaigne», s. VIII, 19-20, 2000, pp. 65-78 (d'ora in poi con la sigla convenzionale «BSAM»).

⁴⁸ *Catulli veronensis liber*, A Ortalo, LXV, 19-24.

⁴⁹ RABELAIS, *Gargantua et Pantagruel*, III, 31 (*Comment Rondibilis, médecin, conseille Panurge*).

⁵⁰ «Mais cette passion [la lussuria] qu'on dict estre produite par l'oisiveté au coeur des jeunes hommes, quoy qu'elle s'achemine avec loisir et d'un progrès mesuré, elle represente bien evidemment, à ceux qui ont essayé de s'opposer à son effort, la force de cette conversion et alteration que nostre jugement souffre. J'ay autrefois entrepris de me tenir bandé pour la soustenir et rabatre (car il s'en faut tant que je sois de ceux qui convient les vices, que je ne les suis pas seulement, s'ils ne m'entraînent), je la sentois, naistre, croistre, et s'augmenter en despit de ma resistance, et en fin, tout voyant et vivant, me saisir et posséder de façon que, comme d'une yvresse, l'image des choses me commençoit à paroistre autre que de coustume; je voyois evidemment grossir et croistre les avantages du sujet que j'allois désirant, et agrandir et enfler par le vent de mon imagination; les difficultez de mon entreprinse s'aiser et se planir, mon discours et ma conscience se tirer arriere; mais, ce feu estant evaporé, tout à un instant, comme de la clarté d'un esclair, mon ame reprendre une autre sorte de veuë, autre estat et autre jugement; les difficultez de la retraite me sembler grandes et invincibles, et les mesmes choses de bien autre goust et visage que la chaleur du desir ne me les avoit presentées. Lequel plus veritablement, Pyrrho n'en sçait rien. Nous ne sommes jamais sans maladie. Les fièvres ont leur chaud et leur froid; des effects d'une passion ardente nous retombons aux effects d'une passion frilleuse. [B] Autant que je m'estois jetté en avant, je me relance d'autant en arriere» (II, 12, 568-569).

sia *le vray visage des choses*. Con tutta evidenza il discorso sulla passione amorosa (come in generale il discorso sulle passioni) serve a Montaigne per affrontare ancora una volta il tema ontologico centrale: «quel est le vray visage des choses?».

Una risposta arriva ancora una volta da *Sur des vers de Virgile*. Il titolo, evocazione poetica dell'amplesso, frappone un atto di linguaggio tra l'idea e la cosa, tra la meditazione e il suo oggetto (l'atto genitale), e la nostalgia fatta di accenti autobiografici. La censura che copre la *res*, per impedirne la designazione diretta, sarà connotata e aggirata da Montaigne tramite il potere evocativo della poesia – i versi virgiliani (e poi lucreziani, *via* Giovenale). Emergerà quanto la *verità della cosa* sia legata al tipo di linguaggio che denuncia e condanna la ripugnanza contro natura del piacere sessuale (e della procreazione) rafforzato da un successivo ritorno al linguaggio poetico del *De rerum natura*, alle sue allusioni verbali e seduzioni, che ne aggirano i divieti. In questo caso la dicibilità è un atto di affermazione della cosa e la sua piena legittimazione. Nonostante la riprovazione filosofica, religiosa e sociale, Montaigne trova legittimo il gioco dei sensi e il senso della seduzione (maschile e femminile), della sua retorica, labirinto di astuzie ed esigenze del desiderio, nella nostalgia dell'enfasi degli amori giovanili di cui conosce le strategie (desiderio, contatto, distanza, segreto e intensità).

Si tratta dell'*esperimento* della parola erotizzata, non solo evocazione e accettazione, ma *dita* stesse della voluttà. Nel momento in cui ritorna la critica del matrimonio (già presente in I, 28) quale pratica di una Venere maritale, violazione del libero accordo degli amanti, della seduzione reciproca, della sincerità della passione sino all'incostanza, la protesta contro il disprezzo della sessualità diviene confessione e rifiuto dei falsi pudori, *volontà* di dire il desiderio e il piacere, a volte con il pretesto di biasimarli: «ce n'est pas une passion simplement corporelle: si on ne trouve point de bout en l'avarice et en l'ambition, il n'y en a non plus en la paillardise. Elle vit encore apres la satieté; et ne luy peut on prescrire ny satisfaction constante ny fin: elle va tousjours outre sa possession» (III, 5, 885B).

Il corpo di Léonor: Venere/voluptas

Movimento del mondo, materia infusa ovunque, centro a cui tutto tende: questa la connotazione filosofica della sessualità e della sua *curiositas*. L'impulso sessuale ha il suo *climax* e il suo *anticlimax*, la sua *institutio*. La descrizione della sessualità di Léonor (sua figlia), sessualità dell'adolescenza, risente della volontà di coglierne la forza naturalmente pervasiva quanto l'effetto negativo del divieto (l'istitutrice interviene con durezza nel corso della lettura di un libro ingiungendo a Léonor di saltare un passo contenente un termine allusivo [*fouteau*], nome comune di una pianta, il faggio, commenta tra ironia e amarezza Montaigne): «Mais, si je ne me trompe, le commerce de vingt laquays n'eust sceu imprimer en sa fantasie, de six mois, l'intelligence et usage et toutes les consequences du son de ces syllabes scelerées, comme fit cette bonne vieille par sa reprimande et interdiction» (III, 5, 856B).

Un'anima senza passione amorosa sarebbe morta, senza vita e azione. *Patior ergo sum? Pati* (amare) è dare senso all'essere, incorporarlo. Venere è *Voluptas* universale, appunto motrice di tutte le cose. A differenza del corpo di Léonor, quello di Michel, *qui e ora*, è un corpo invecchiato: «Ce corps fuyt le desreiglement et le craint» (III, 5, 841B). *Ora* è un corpo misero, sa solo rallegrarsi con l'immaginazione e col sogno. L'anafora declina una ossessione dello stato presente: *ora* il corpo si difende dalla temperanza come un tempo si è difeso dalla voluttà e per non inaridire, appassire e appesantirsi di saggezza, distoglie lo sguardo dal presente e si diletta del ricordo degli errori giovanili. La giovinezza fugge dal corpo, carne, sangue e vene, ma non dalla memoria. Al suo corpo chiede uno sforzo mimetico e di retrocessione (temporale): mettersi al posto dell'io/altro e nel corpo dell'altro. L'ingiunzione ai vecchi, contenuta nel secondo libro delle *Leggi* platoniche (II, 657d), di assistere a esercizi, danze e giochi di corpi giovani, per trarre gioia dalla bellezza – estetica del corpo dell'altro – è richiamata con questo stesso intento.

Il suo corpo *ora* è trafitto da ciò che un tempo non lo avrebbe neppure graffiato e il

divertissement del sogno è solo «foible luicte de l'art contre la nature». Sulla sua copia degli *Essais*, componendo nella sua lingua madre, il latino, l'endiadi mente e corpo, Montaigne verga: in un corpo fragile ogni ferita, anche piccola, diviene insopportabile e un animo malato non può sopportare niente di penoso. Ora avverte le naturali conformità/difformità dell'età e per fuggirle ne individua e immagina una sorta di supplemento e un'alternativa al consiglio di Platone: un viaggio da un capo all'altro del mondo per portare, a una compagnia che apprezzasse i suoi *humeurs*, i 'saggi in carne ed ossa' («des essais en chair et en os»), ancora *il corpo* che sente proprio, conforme, vigoroso, vibrante, non languente né difforme, che sa cambiare, mutarsi, vivere la metamorfosi, alienazione tangibile del soggetto, muscoli e vene, il suo io di carne e di spirito; il corpo solido degli *Essais*, del libro del sé come storia del suo corpo e della sua anima. Carta metamorfizzata in carne⁵¹. Dita della sua mente. Che deve comunque accompagnare – in questo viaggio del desiderio, che tende a, dunque *erotico* – con l'altro corpo, raddoppiato non eguagliato. Perché i corpi «en chair et en os» non volano, come ironizza in *Des boyteux* a proposito delle streghe «del suo vicinato» che qualcuno avrebbe visto volare sul manico di una scopa – leggenda ed epica di una ragione teratologica che crea corpi senza corpo. I saggi in carne e ossa sono cresciuti con lui, pesano di carne e di sangue, ma in maniera asimmetrica e inversa al suo autore/genitore: hanno preso vigore crescendo, mentre il corpo di Michel ora sta declinando.

Ma questo stesso declino è capace di ricostruire il senso del passato e del futuro. Negli ultimi *Essais* è il corpo a fornire il principale piano di appoggio e di gravità, la disciplina del limite, per ritornare a sé, guardare in sé, raccogliersi, circoscriversi, riconoscersi. Il corpo diviene quella *cheville* o, piuttosto, quell'*étamine*, quel setaccio che sembrava appartenere ontologicamente solo all'intelletto, ma senza usurparlo, decostruisce tutte le cattedrali di idee e gli *idola* sulla passione e l'amore, dà scacco alle architetture scolastiche, al principio di causalità e d'autorità, alla deduzione, la retorica, l'ordine, la dottrina, le *vaines subtilitez*. Esattamente come lo spirito, il corpo sa che *amor ordinem nescit*... Ora è il corpo a dare scacco al pregiudizio, all'arte, alla cultura. A voler *dire l'indicibile*.

Il presupposto di natura è rafforzato dalla grammatica del corpo e prende vigore con l'inchiostro e la carta, rendendo finalmente dicibile l'indicibile: «Chacune de mes pieces me faict esgalement moy que toute autre. Et nulle autre ne me faict plus proprement homme que cette cy. Je dois au publiq universellement mon pourtrait. La sagesse de ma leçon est en verité, en liberté, en essence, toute» (III, 5, 887C). Saggezza dell'anima e corpo dell'io, del soggetto, di chi vuol presentarsi per la prima volta non come grammatico, poeta o giuriconsulto, ma nel suo *estre universel, comme Michel de Montaigne* (III, 2, 805C). Ora è l'*esprit* a diventare un traditore, germano del corpo da seguirlo sempre nel bisogno, mentre suo privilegio sarebbe di riscattarsi nella vecchiaia («qu'il verdisse, qu'il fleurisse ce pendant, s'il peut, comme le guy sur un arbre mort», III, 5, 844). Montaigne ammette di sollecitarlo invano e invano distoglierlo da *cette colligeance*, dalla sua colleganza con il corpo, stabilita già in *De la force de l'imagination* (I, 21, 183A) quale «stretta congiunzione» e comunicazione reciproca delle loro condizioni: stessa colica del compagno, stesso tormento: «Pouvons nous pas dire qu'il n'y a rien en nous, pendant cette prison terrestre, purement ny corporel ny spirituel, et que injurieusement nous dessirons un homme tout vif; et qu'il semble y avoir raison que nous nous portions, envers l'usage du plaisir, aussi favorablement au moins que nous faisons envers la douleur?». Più tardi lamenterà quella *lesion enormissime*, un danno, che la natura gli ha riservato, trattandolo «illegitiment et incivilement» (III, 5, 892-893B).

Fratello, compagno, marito di un corpo che ora è un albero morto: «[B] Il n'y a point d'allegresse en ses productions, s'il n'en y a quand et quand au corps [...] [C] Or bien ce n'est pas merveille si un contraire estat affesse mon esprit, le cloué et faict un effect contraire. [B] *Ad nullum consurgit opus, cum corpore languet* (non si raddrizza per nessuna bisogna e langue con il corpo)». Ora, tutti i sensi senescenti sono la morte della *voluptas*. Ma l'invito montaigneano esplicito a non dividere Venere celeste e Venere terrestre, a lasciarle congiunte, come anima e corpo, rimarrà in

⁵¹ Cfr. C. MONTALEONE, *Montaigne e la profondità della carne*, Milano, Mimesis, 2015.

filigrana una sorta di addestramento ad altre inclusioni e possibilità.

Ancora una volta, il Bordolese si servirà proprio di Platone per polemizzare contro i neoplatonici responsabili, a loro modo, nell'esercizio filosofico dello scollamento di teoria e prassi, della reiterata attuazione di un'assenza (la mancata corrispondenza), sulla falsariga della medicina nell'esempio (uno tra tanti) di *Du pedantisme* (I, 25, 109A) che allude allo iato scandaloso tra conoscenza della teoria galenica (dei libri di medicina) e ignoranza del corpo del malato. La volontà montaigneana di ricostruire la teoria sulla pratica giustifica e legittima non solo l'idea della filosofia come arte di vivere, congiunzione di teoria e pratica, ma anche la licenza (che qui va a sovrapporsi alla veridicità), la libertà della propria scrittura condannata, osserva, da chi dovrebbe trovarla conforme al proprio *gusto* mentre si lascia offendere gli *occhi*.

Gusto/occhi. Qui il gusto semantizza la pratica (o inclinazione di vita) e lo sguardo, secondo la teoria classica del vedere, la teoria. La teoria rifiuta quello che nel caso di Platone la pratica avvera (*scilicet*, nell'esempio che segue, l'omosessualità, come spiega il rimando a Diogene Laerzio agli amori omosessuali di Platone). Il riferimento è esplicito e coglie nel segno: «C'est une humeur bien ordonnée de pinser les escrits de Platon et couler ses negotiations pretendues avec Phedon, Dion, Stella, Archeanassa. "Non pudeat dicere quod non pudeat sentire"» (III, 5, 845C). L'ironia coinvolge i neoplatonici e i seguaci di Ficino, che eludevano la questione dei rapporti omosessuali di Platone riferiti da Diogene Laerzio (III, 229-231). Una lunga lista di amanti (Astero, Dione, Fedro) – che Diogene cita dalla sua fonte, il quarto libro della *Lussuria degli antichi* di Aristippo – a cui aggiunge Alessi e Agatone⁵². Ma intanto, la teoria *coule* sulla *praxis*, sul corpo di Platone. Conosce Platone, la sua filosofia, ma ignora il filosofo, l'uomo, il suo corpo – il filosofo, uomo intero, anima-corpo, se filosofia, come vuole Montaigne sulle orme di Plutarco, è arte della vita e non si può prendere la sifilide prima di essere arrivati alla lezione di Aristotele sulla temperanza – annotazione aggiunta sull'esemplare di Bordeaux al capitolo I, 26.

L'immagine dell'amore omosessuale di Platone, mentre da un lato dona la carne al corpo, la pratica alla teoria (dell'amore), invita a focalizzare le note manoscritte di Montaigne sul suo *Lucrezio*⁵³.

Il fiotto di seme. Mosca e sanguisuga

Nel risguardo superiore, al *recto* del secondo *feuillet* del suo esemplare del *De rerum natura*, subito dopo le riflessioni lucreziane sulla catena di manifestazioni oniriche culminanti nello spargimento del seme, come fiotto di sangue che esce all'insaputa dell'adolescente, al di sopra della propria annotazione («De jis quae somniantes agimus 347»), con una grafia più minuta Montaigne aggiunge: «quod loquimur minguimus & futuimus», ciò che l'uomo fa dormendo: parla, urina, copula. Sul termine latino *futuere* (*foutre*) è costruito il doppio senso del termine *fouteau* (*foutre*), l'albero di Léonor. Poi riassume il contenuto dei versi lucreziani: «De amore longa & perelegans digressio 349», mentre invita a leggere tutto il passo, con una sottolineatura: «Quem mirè damnat & plus est voluptatis inquit in Venere promiscua 351 / Vide totum locum»⁵⁴. Montaigne verga «mirè»: 'in modo sorprendente', Lucrezio dice la voluttà dell'amore ma ne condanna le sofferenze e le illusioni: sarebbe meglio prendere piacere da una *Venere promiscua*, una Venere pubblica...

Screech (che cita erroneamente «multa [cupido]» invece di «muta»)⁵⁵ segnala l'incidenza di questo passo lucreziano sul capitolo *De la diversion* (III, 4, 835) per l'accento alla natura dell'amicizia del Bordolese con La Boétie: «Je fus autrefois touché d'un puissant déplaisir, selon ma complexion, et encores plus juste que puissant: je m'y fusse perdu à l'avanture si je m'en fusse simplement fié à mes forces. Ayant besoing d'une vehemente diversion pour m'en distraire, je me

⁵² Gli epigrammi platonici a loro dedicati si possono leggere nella *Anthologia palatina*.

⁵³ In particolare i versi 1037-1387.

⁵⁴ Cfr. SCREECH, *Montaigne's annotated copy of Lucretius*, p. 158; LEGROS, *Montaigne manuscrit*, p. 358 («Lo [l'amore] condanna con sorpresa: meglio sarebbe, dice, prendere piacere con una Venere pubblica»).

⁵⁵ SCREECH, *Montaigne's annotated copy of Lucretius*, p. 345.

fis, par art, amoureux, et par estude, à quoy l'aage m'aidoit. L'amour me soulagea et retira du mal qui m'estoit causé par l'amitié». La data dell'annotazione è di poco posteriore la morte di La Boétie (1563). La strategia è sempre la stessa: ancora il *divertissement*⁵⁶.

Montaigne, tuttavia, sembra volersi lasciare alle spalle l'esito epicureo della condanna della passione amorosa, come perturbazione che intacca l'equilibrio psico-fisico, sembra rinunciare all'idea di un piacere catastematico. L'amore, la sessualità è *in rebus*, è grammatica del corpo e dei suoi gesti significanti ed eloquenti, del qui e ora: «Il n'est ny parole, ny exemple, ny démarche qu'elles ne sçachent mieux que nos livres». Natura, giovinezza e salute sono buoni maestri di scuola (III, 5, 857B). Nelle vene. Al corpo Montaigne affida i piaceri della vita e il suo senso: lo assimila alla mosca che preferisce terreni ruvidi, o la sanguisuga che succhia solo il sangue cattivo (*ibid.*, 845) – o per una sorta di contrappasso, a quegli agli e alle cipolle che traggono dalla terra il cattivo umore perché rose e violette siano più profumate, come esplicita per un altro contesto di *De la vanité*, in un evidente ribaltamento di posizione assiologica.

Lupi e dei

Sino a questo punto il campionario montaigneano è servito da propedeutica per introdurre il tema centrale del capitolo (*mon theme*), l'atto genitale, l'amplesso carnale, unico atto e atto estremo del corpo che riunisce in uno stesso movimento vita e morte, in una copula che, praticando una morte apparente, risemantizza, anche se con un importante distinguo, una di quelle innumerevoli morti prefigurate in *Que philosopher c'est apprendre a mourir*, dove il tema dell'amore rientra da un punto di vista filosofico e fisiologico nella dialettica delle succedanee morti che capitano agli uomini *nella* vita, individuale e universale: la giovinezza che muore, la morte *della* giovinezza, è una morte molto più dura della morte *entiere* di una vita languente, che è solo morte *della* vecchiaia: «[B] si que nous ne sentons aucune secousse, quand la jeunesse meurt en nous, qui est en essence et en verité une mort plus dure que n'est la mort entiere d'une vie languissante, et que n'est la mort de la vieillesse. D'autant que le sault n'est pas si lourd du mal estre au non estre, comme il est d'un estre doux et fleurissant à un estre penible et douloureux. [A] Le corps, courbé et plié, a moins de force à soustenir un fais; aussi a nostre ame» (I, 20, 91). Il passaggio dal *bien estre* (gioventù) al *mal estre* (vecchiaia) è più doloroso che dal *mal estre* al *non estre* (morte).

Tali osservazioni portano in sé un potenziale concettuale di grande spessore filosofico che si può cogliere nella sfumatura di senso, per sua natura pienamente compatibile con il tema trattato, singolare e universale al tempo stesso. La morte dell'*eros* nella vita dell'altro appartiene, a pieno titolo, a quella morte/rinascita cosmica di matrice lucreziana, è un pezzetto della vita dell'universo, componente ineludibile di quella morte (cosmica) capace di generare altre vite: *eros* e *thanatos*, un ritorno *mutatis mutandis* della filosofia antica (Empedocle) e la sua idea dei due principi cosmici (anche se oltre amore, si trova piuttosto la discordia). Un passo di I, 20, 92, molto noto e commentato, ribadisce la non apostasia della materia-vita infinita: «Vostre mort est une des pieces de l'ordre de l'univers. C'est une piece de la vie du monde». La citazione da Lucrezio chiarisce bene la direzione che le riflessioni montaigneane vogliono imprimere alla questione: «inter se mortales mutua vivunt / Et quasi cursores vitaī lampada tradunt»⁵⁷. Non insegnava anche Manilio che ogni fine comincia dall'inizio e ogni inizio dalla fine?⁵⁸.

In *Sur des vers de Virgile* il tema è riproposto in maniera altrettanto esplicita e rifrangente: «Tout le mouvement du monde se resolt et rend à cet accouplage [l'amplesso]: c'est une matiere infuse par tout, c'est un centre où toutes choses regardent» (III, 5, 857B). Sul valore ontologico di questo risultato avremo modo di tornare nella conclusione.

⁵⁶ Screech legge una fugace allusione alle membra «bien ordonneez et entieres» del Sardalese in *De la phisionomie* (III, 12, 1057C).

⁵⁷ LUCR., *De rerum natura*, II, 76, 79 («I mortali vivono di mutui scambi e come corridori si passano la fiaccola della vita»).

⁵⁸ MAN., *Astronomica*, IV, 16.

Intanto, qui il paragone fa il suo gioco a due livelli: dopo la *pratica* di *eros* muoiono ardore e vitalità della passione, una delle tante morti erotiche del corpo, ma quella stessa morte origina altra vita e altro desiderio che non si stempera e non lascia sazietà, si rincorre incessante e vivifica il corpo con un nuovo inizio. Insensata di fronte alla dialettica della vita risulta allora la vergogna della dicibilità di *eros* che genera una sorta di snaturamento della natura⁵⁹.

Bisogna comunque trovare una misura: «*Ceux qui par trop fuyant Venus estrivent, / Faillent autant que ceux qui trop la suivent*» (*ibid.*, 848B)⁶⁰. La misura esorcizza l'eccesso e l'indicibilità dell'amore. La funzione filosofica e salvifica della misura tornerà come pratica della *vie commune*, dello «stampo comune» sino all'ultimo capitolo degli *Essais*: «*Les plus belles vies sont, à mon gré, celles qui se rangent au modelle commun et humain, avec ordre, mais sans miracle et sans extravagance*» (III, 13, 1116B).

Montaigne è giunto a un punto di non ritorno che riguarda la vita e la sua *dicibilità*, il suo *decorum*, la sua retorica, questa volta, dicibilità del corpo nel senso di quel *necessario* che a volte si incontra con l'*aptum*, cui Cicerone fa cenno nel passo richiamato all'inizio, ma anche e soprattutto, in questo caso, con il piacere, la *volupté*, «l'extreme fruit de ma santé» (*ibid.*, 1103B) – tema filosofico su cui si chiudono gli *Essais*.

Per dare forza alla *dicibilità* della pratica della vita e del corpo, abbandonato il tono della propedeutica, Montaigne ricentra il discorso: «*Mais de ce que je m'y entends, les forces et valeur de ce Dieu se trouvent plus vives et plus animées en la peinture de la poesie qu'en leur propre essence*» (III, 5, 849B). Qui, in qualche modo, la teoria sembrerebbe eccedere la pratica, trasfigurarla, sublimarla. Ma a ben vedere non si tratta più di un dualismo, anzi Montaigne mostra di aver trovato la strada per uscirne. L'ottica montaigneana sta elaborando il superamento nella proposizione di rinforzo che coniugherà Virgilio con Lucrezio, senza tralasciare Giovenale. L'inclusione di Giovenale dice una volta di più e con un senso più netto che il verso, la poesia, la parola non fa che erotizzare l'*eros*, incorporare lo spirito nel corpo, diventare corpo carnale dello spirito, suo orizzonte di senso: *Et versus digitos habet*: materializzazione erotica della parola e non sua eccedenza smaterializzante. Se *i versi hanno le dita*, le dita della poesia fanno di tatto sensuale, coniugano in una copula rigenerante teoria e prassi.

Anche in questo caso, il triplo rilancio della fonte non è ozioso o fine a se stesso, ma ricentra il senso che, se spesso sembra eccedere, come in altri casi di cui Montaigne ci dà conferma nel corso della sua riscrittura, può seminare e far radicare in modo ancora più prolifico sul proprio terreno. Il verso latino, con la sostituzione del lemma giovenaliano «*vox blanda*» con «*versus*», viene da Montaigne decontestualizzato dalla situazione ironica della vecchia innamorata che si rivolge in greco al suo amante⁶¹.

⁵⁹ «[B] Qu'a faict l'action genitale aux hommes, si naturelle, si necessaire et si juste, pour n'en oser parler sans vergongne et pour l'exclure des propos serieux et reglez? Nous prononçons hardiment: tuer, desrober, trahir; et cela, nous n'oserions qu'entre les dents? Est-ce à dire que moins nous en exhalons en parole, d'autant nous avons loy d'en grossir la pensée? [C] Car il est bon que les mots qui sont le moins en usage, moins escrits et mieus teuz, sont les mieux sceus et plus generalmente connus. Nul aage, nules meurs l'ignorent non plus que le pain. Ils s'impriment en chascun sans estre exprimez et sans voix et sans figure. Il est bon aussi que c'est une action que nous avons mis en la franchise du silence, d'où c'est crime de l'arracher, non pas mesme pour l'accuser et juger. Ny n'osons la fouetter qu'en periphrase et peinture» (III, 5, 847-848).

⁶⁰ La combinazione del distico di Euripide («*Quelli che fuggono troppo Cipride / sono malati come chi troppo la cerca*») – tratto dall'*Ippolito velato* e citato da Plutarco («*Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*», II, 778B) nella traduzione di Amyot (*Qu'il fault qu'un Philosophe converse principalement avec les Princes et grands seigneurs*, in *Les Œuvres morales et meslees de Plutarque*, f. 134C) – con Lucrezio (*De rerum natura*, I, 21-23, lievemente modificato da Montaigne: «*Tu, Dea, tu rerum naturam sola gubernas, / Nec sine te quicquam dias in luminis oras / Exoritur, neque fit lætum nec amabile quicquam*» [«*Tu, Dea, governi sola la natura, e senza di te nulla approda alle divine rive della luce, nulla è lieto né amabile*»]) conduce al celeberrimo e ineguagliato *incipit* del *De rerum natura*, alla Venere (Afrodite), nata dalla schiuma del mare di Cipro. L'amore che apre alla luce della vita, schiude alle verità del corpo, apre orizzonti.

⁶¹ L'esempio è introdotto dalla denuncia di una moda pervasiva presso le donne romane che ormai credono di aver fascino solo se «parlano e sparlano» in greco (mentre non sanno correttamente il latino). Così si mutano da *Toscana* in *Graecula*, hanno sempre il greco in bocca e vi esprimono tutti i sentimenti dell'animo (paura, ira, gioia, affanni): «Che più? Si congiungono in greco» («*Quid ultra? Concumbunt Græce*», GIOV., *Sat.*, VI, 190). «*Dones tamen ista puellis*,

Come in altre occasioni, forse ancora più significative (per esempio l'uso di Lucrezio e Orazio sul tema dell'eternità del mondo), la modifica montaigneana fa cambiare di segno al proprio contesto acquisendogli quel potere erotico evocativo che il testo di Giovenale declinava al contrario sull'ironia, stemperata dallo sforzo di 'addolcirlo' con Virgilio, sotto cui in questo preciso momento Montaigne si mette al riparo, per poi contaminare in un *corps à corps*⁶² ancora una volta con Lucrezio):

Elle [la poesia] represente je ne sçay quel air plus amoureux que l'amour mesme. Venus n'est pas si belle toute nue, et vive, et haletante, comme elle est icy chez Virgile:

*Dixerat, et niveis hinc atque hinc diva lacertis
Cunctantem amplexu molli foveat. Ille repente
Accepit solitam flammam, notusque medullas
Intravit calor, et labefacta per ossa cucurrit.
Non secus atque olim tonitru cum rupta corusco
Ignea rima micans percurrit lumine nimbos.
Ea verba loquutus, Optatos dedit amplexus, placidumque petivit
Conjugis infusus gremio per membra soporem*⁶³.

Ammettendo poi di trovarla troppo eccitata per essere una Venere maritale (la festa dei sensi nel matrimonio è meno festosa), ammette anche che la passione amorosa non accetta vincoli, amore è unico legame di amore, mentre l'amicizia (*id est* matrimonio) è comunanza di vita, costanza, confidenza, numero infinito di solidi servigi e obblighi scambievoli. Di fronte al dilemma: meglio o no prendere moglie? Montaigne risponde con la drammaticità del verso plautino: *homo homini o Deus o lupo*. Un riuso eterodosso. *Lupus* ancora una volta è *in fabula* e la *fabula* è il matrimonio? Quando si arriva a curare l'amore con il matrimonio, il rimedio diviene disonesto e vergognoso (III, 5, 853B).

Se la narrazione erotica tra Venere e Vulcano è troppo accesa e poco maritale, Lucrezio gli appare più consono alla descrizione, in virtù del «godimento segreto» tra Venere e Marte (suo amante) – anche se nel suo esemplare del *De rerum natura*, in corrispondenza di questi versi, scrive: «imité par Vergile» (una pittura murale del *cabinet*, adiacente alla *librairie*, ne rappresenta gli amori adulteri):

belli fera mœnera Mavors
Armipotens regit, in gremium qui sæpe tuum se
Rejicit, æterno devinctus vulnere amoris:
Pascit amore avidos inhians in te, Dea, visus,
Eque tuo pendet resupini spiritus ore:
Hunc tu, diva, tuo recubantem corpore sancto
Circumfusa super, suaveis ex ore loquelas
Funde⁶⁴.

Montaigne mescola, intenzionalmente, alcuni lemmi tratti dal passo virgiliano e da quello

tune etiam, quam sextus et octagensimus annus pulsatur, adhuc Graece? Non est hic sermo pudicus in vetula» («Passi per le fanciulle, ma a una vecchia di ottantasei anni non si addice il greco a letto»). Ma poi Giovenale aggiunge: «E a chi non sveglierebbe i sensi una parolina blanda e lasciva? È come una carezza» («Quo denim non excitet inguen vox blanda et nequam? Digitos habet»).

⁶² Si è ipotizzato che i versi dei due poeti – cultura e natura – in una prima versione manoscritta di III, 5 dovessero essere contigui.

⁶³ VERG., *Aen.*, VIII, 387-392, 404-446 («Così la dea aveva parlato, e poiché egli esitava, circondandolo con le nivee braccia lo scalda in un tenero amplesso. La ben nota fiamma d'un tratto lo pervade, l'ardore consueto gli penetra le midolla e corre per le ossa frementi. Così, scaturita dal tuono corrusco, una striscia di fuoco guizzante brillando attraversa le nubi. Ciò detto, la stringe nell'atteso amplesso e in grembo alla sposa abbandona le membra a un placido sonno», cit. in III, 5, 849B).

⁶⁴ III, 5, 872B; il riferimento è LUCR., *De rerum natura*, I, 32-39 («Spesso Marte, potente per le armi, signore della guerra, viene a rifugiarsi nel tuo grembo, vinto a sua volta dall'eterna ferita d'amore: in te, Dea, fisso il volto, pasce gli sguardi avidi d'amore e, riverso il corpo, il suo respiro è sospeso alle tue labbra: e mentre riposa così, tu, Dea, coprendolo col tuo corpo sacro, effondi dalla bocca soavi parole»).

lucreziano, disegnando uno spazio retorico e una poetica condivisi: «Quand je rumine ce “*rejecit, pascit, inhians, molli, foveit, medullas, labefacta, pendet, percurrit*”, et cette noble “*circunfusa*”, mere du gentil “*infusus*”, j’ay desdain de ces menues pointes et allusions verbales qui nasquirent depuis. A ces bonnes gens, il ne falloit pas d’aigue et subtile rencontre: leur langage est tout plein et gros d’une vigueur naturelle et constante; ils sont tout epigramme, non la queue seulement, mais la teste, l’estomac et les pieds. Il n’y a rien d’efforcé, rien de trainant, tout y marche d’une pareille teneur» (III, 5, 872-873B). Sul suo esemplare annota, rilanciando il contesto retorico del discorso amoroso:

[B] Ce n’est pas une eloquence molle et seulement sans offence: elle est nerveuse et solide, qui ne plaict pas tant comme elle remplit et ravit, et ravit le plus les plus forts esprits. Quand je voy ces braves formes de s’expliquer, si vifves, si profondes, je ne dicts pas que c’est bien dire, je dicts que c’est bien penser. C’est la gaillardise de l’imagination qui esleve et enfle les parolles. «*Pectus est quod disertum facit*^[65]» [...] [B] Plutarque dit^[66] qu’il veid le langage latin par les choses; icy de mesme: le sens esclaire et produict les parolles; non plus de vent, ains de chair et d’os. [C] Elles signifient plus qu’elles ne disent^[67] (III, 5, 873).

Anche se in *De la parsimonie des anciens* Montaigne critica il potere ingannevole della retorica (II, 52) ne recupera l’anima antica e l’assunto fondamentale: parlare bene è pensare bene.

L’aver ricondotto il discorso amoroso alla retorica classica e alle sue regole auree, a dispetto della sua riduzione a tropologia, si rivela la miglior mossa strategica per non poter più trovare qualcosa di *indicibile*, assorbito ormai solo dalla figura del *sensus alter*: le parole devono fare vedere davanti agli occhi l’oggetto che designano, secondo i dettami della *Retorica* e della *Poetica* aristoteliche, le *res*; il senso produce la parola di carne e di ossa che sa significare «più di quello che dice». Il pensare bene qui è il pensiero del corpo che significa più di quel che dice, che imprime nella carne il senso o dalla carne deriva il senso. Il *discorso* amoroso non può abdicare alla *res* che è l’argomento principale del capitolo (l’atto genitale), la parola deve aderire il più possibile alla cosa, la *copia verborum et rerum* mutarsi in *laconicità* spartana (la *brevitas* significante è pur sempre regola retorica), il *sermo brevis* del palpito della cosa che tende al suo centro. La conclusione/presupposto è, ancora una volta, lo stigma della sottigliezza sofistica delle scienze che

[B] traictent les choses trop finement, d’une mode trop artificielle et differente à la commune et naturelle. Mon page faict l’amour et l’entend. Lisez luy Leon Hébreu et Ficin: on parle de luy, de ses pensées et de ses actions, et si il n’y entend rien. Je ne recognois pas chez Aristote la plus part de mes mouvemens ordinaires: on les a couverts et revestus d’une autre robbe pour l’usage de l’eschole. Dieu leur doint bien faire! Si j’estois du mestier, je [C] naturaliserois l’art autant comme ils artialisent la nature. [B] Laissons là Bembo et Equicola (III, 5, 874).

Neoplatonici teorici dell’amore e i loro libri: i *Dialoghi d’amore* di Leone Ebreo che Montaigne possiede nell’edizione veneziana di Manuzio (1549), su cui verga il motto in italiano «mentre puoi» (il detto socratico «mentre si può» si legge anche sui suoi esemplari di Petrarca, Terenzio, Ausonio, una sorta di *devise* delle letture della giovinezza), *El libro dell’amore* di Ficino e il commento e la traduzione del *Simposio* platonico, gli *Asolani* di Bembo e *La natura dell’amore* di Equicola. La conclusione (provvisoria) già anticipata è in stile lucreziano: «[B] Or donc, laissant les livres à part, parlant plus materiellement et simplement, je trouve apres tout que l’amour n’est autre chose que la soif de cette jouyssance [C] en un subject désiré, ny Venus autre chose que le plaisir à descharger ses vases, qui devient vicieux ou par immoderation ou indiscretion». Dunque, lasciando da parte i libri...

⁶⁵ QUINT., *Instit. orat.*, X, 7, 15, dove «pectus... et vis mentis» semantizza la convinzione e il vigore intellettuale con cui il retore esorta il discepolo a rappresentarsi vivamente l’oggetto del suo discorso («rerum imagines») piuttosto che cercare le parole.

⁶⁶ PLUT., *Demosthenes*, III.

⁶⁷ SEN., *Epist.*, 59.

Haec Venus est nobis

Montaigne troverà, tuttavia, la ‘precettistica’ lucreziana e senofontea (*Memorabilia*, I, 3, 6) eccessivamente rigorosa:

[B] La philosophie n'estrивe point contre les voluptez naturelles, pourveu que la mesure y soit joincte, [C] et en presche la moderation, non la fuite: [B] l'effort de sa resistance s'employe contre les estrangeres et bastardes. Elle dict que les appetits du corps ne doivent pas estre augmentez par l'esprit, et nous aduertit ingenieusement [C] de ne vouloir point esveiller nostre faim par la saturité, de ne vouloir que farcir au lieu de remplir le ventre, d'eviter toute jouissance qui nous met en disette et [C] toute viande et boisson qui nous altere et affame: comme, au service de l'amour, elle nous ordonne de prendre un object qui satisfait simplement au besoing du corps; qui n'esmeuve point l'ame, laquelle n'en doit pas faire son faict, ains suyvre nuement et assister le corps (III, 5, 892).

Il riferimento è alle pagine in cui Lucrezio analizza fisiologia e psicologia dell'amore e condanna, da buon epicureo – è stato ricordato –, l'eccesso della passione amorosa preferendole la Venere volgivaga. La voluttà dell'amore è sofferenza e illusione. Ciò che si ama non è che simulacro, meglio non sottomettersi e stornare il proprio desiderio...

In *Des trois commerces*, tuttavia, Montaigne era stato esplicito in tutt'altra direzione:

De moy, je ne connois non plus Venus sans Cupidon qu'une maternité sans engence: ce sont choses qui s'entreprennent et s'entredoivent leur essence [...] Les bestes ne la [Venere]veulent si lourde et si terrestre. Nous voyons que l'imagination et le desir les eschauffe souvent et sollicite avant le corps; nous voyons en l'un et l'autre sexe qu'en la presse elles ont du chois et du triage en leurs affections, et qu'elles ont entre-elles des accointances de longue bienveillance. Celles mesmes à qui la vieillesse refuse la force corporelle, fremissent encores, hannissent et tressaillent d'amour. Nous les voyons avant le faict pleines d'esperance et d'ardeur; et, quand le corps à joué son jeu, se chatouiller encor de la douceur de cette souvenance; et en voyons qui s'enflent de fierté au partir de là et qui en produisent des chants de feste et de triomphe: lasses et saoules (III, 3, 826B).

Ma qui non si tratta di demitologizzare l'amore come in Lucrezio, né di contraddizione, né di metaforici *loci desperati* o *cruces desperationis*. In realtà Montaigne sta cercando una mediazione tra amore come «agitation esveillée, vive et gaye», che non turba né affligge, ma riscalda ed esalta, e il sapersi *fermare lì*, una forma di moderazione che si trova ampiamente abbozzata anche in I, 54, *Des vaines subtilitez*. L'ulteriore conclusione è in perfetto stile montaigneano: l'uomo, stretto in una sorta di paradosso della propria sessualità, tra natura e cultura, non può considerare se stesso e i suoi piaceri una sventura («Sommes nous pas bien bruttes de nommer brutale l'operation qui nous faict?», III, 5, 878C). È lo stesso paradosso che antropologicamente lo stringe tra *eros* e *thanatos*, tra la vita e la morte, i due estremi che si congiungono nell'atto d'amore (*morire per rinascere*), originando una sorta di miracolo da quella goccia d'acqua (il seme) che contiene un *infinito numero di forme*.

Il corpo nella sua funzione critica possiede una sorta di didattica primordiale, è capace di insegnare sull'umano e l'universo, la vita e la natura. Il corpo ride, parla, tace, danza, dorme. E quando danza, danza, quando dorme, dorme. È il ritmo stesso degli *Essais*. Ed eccoci ritornati al punto di partenza: quando il corpo parla – il suo linguaggio, la sua eloquenza è la grammatica del gesto, affidata a una lunga lista di segni significanti⁶⁸ – lo fa attraverso il piacere e il dolore, «le due

⁶⁸ «[A] Pourquoi non, tout aussi bien que nos muets disputent, argumentent et content des histoires par signes? J'en ay veu de si soupplés et formez à cela, qu'à la verité il ne leur manquoit rien à la perfection de se sçavoir faire entendre; les amoureux se courroussent, se reconcilient, se prient, se remercient, s'assignent et disent enfin toutes choses des yeux:

[A₂] *E'l silentio ancor suole / Haver prieghi e parole*. [C] Quoy des mains? nous requerons, nous promettons, appellons, congédions, menaçons, prions, supplions, nions, refusons, interrogeons, admirons, nombrons, confessons, repentons, craignons, vergoignons, doutons, instruons, commandons, incitons, encourageons, jurons, tesmoignons, accusons, condamnons, absolvons, injurions, mesprisons, deffions, despitons, flattons, applaudissons, benissons, humilions, moquons, reconcilions, recommandons, exaltons, festoyons, resjouissons, complaignons, attristons, desconfortons, desesperons, estonnons, escrions, taisons; et quoy non? d'une variation et multiplication à l'envy de la langue. De la teste: nous convions, nous renvoyons, advouons, desadvouons, desmentons, bienveignons, honorons, venerons, desdaignons, demandons, esconduisons, égayons, lamentons, caressons, tansons, soubmettons, bravons,

fontane» originarie, già secondo Platone le due passioni primitive fondamentali. Ma più della morale e della malattia, la vecchiaia fiacca anche il desiderio del desiderio. Al contrario di quello che scrivono i libri, le teorie e le prediche. Il corpo è l'innocenza originaria di ogni uomo, è ciò che definisce l'io e la sua storia. Alla fine di *De la phisionomie* il corpo ha affermato la sua innocenza di fronte al nemico e all'imboscata: viso, occhi, voce hanno garantito e risposto per lui. La storia dell'io è la storia del suo corpo: salute malattia morte. E se, dopo aver accordato tanto al corpo, Montaigne rifiuta ogni gerarchia con l'anima, queste *pieces maistresses*, ammette: «Le jugement tient chez moy un siege magistral, au moins il s'en efforce soingneusement» (III, 13, 1074B). Per persuadere lo spirito si usano colpi di pugno, oppure, come nel capitolo *Des boyteux*, il comando, la forza, il ferro e il fuoco: si deve piegare il corpo.

Onorare il corpo è anche liberare lo spirito, perché questo ultimo spesso è espressione del potere, politico, medico, giudiziario, che nega Dio, salute, vita. L'estetica dell'ordinario e della misura, della condizione, del presente, dello «stampo commune» reclama la sua completezza e perfezione: «[B] Il n'est rien si beau et legitime que de faire bien l'homme et deuelement, ny science si ardue que de bien [C] et naturellement sçavoir vivre cette vie; et de nos maladies la plus sauvage c'est mespriser nostre estre» (III, 13, 1110B). Ancora una volta il paggio sa dell'amore più del libro, al contrario di chi sa tutto della teoria galenica ma nulla del malato.

Il paggio ovvero della nuova centralità. Paggiocentrismo: piacere e necessità

Il paggio, saggia e paradigmatica metaforica dell'ordinario, del comune, serve a Montaigne per legare ontologia e antropologia, e aggiungere un ulteriore tassello alla polemica contro l'insensatezza dell'umanesimo antropocentrico che qui raggiunge il culmine della sua maturazione disegnando un preciso mosaico: la risposta all'antropocentrismo che ha costruito il proprio concetto di *dignitas* pensando a uomini intenti a «[C] honorer leur nature en se desnaturant, qui se present de leur mespris, et s'amendent de leur empirement» e ha costruito l'idea dell'uomo come «[B] monstrueux animal qui se fait horreur à soy mesme, [C] à qui ses plaisirs poisent; qui se tient à malheur! Il y en a qui cachent leur vie [...] et la desrobent de la veue des autres hommes; qui evitent la santé et l'allegresse comme qualitez ennemies et dommageables» (III, 5, 879).

Il risultato di tale operazione musiva è proprio l'emergenza di un nuovo concetto, poliedrico e inclusivo, di dignità dell'uomo, in cui il Bordoiese impegna le sue forze e va intensificando con lena nell'ultima mano. L'aspetto centrale e il senso profondo del suo discorso è proprio il tentativo (filosofico) di sperimentare la ri-costruzione di un architrave in cui l'uomo e la sua miseria, nella sua interezza, finiscono di nuovo per essere messi al centro dell'universo: non aveva ribadito Montaigne la centralità di *eros* quale movimento del mondo, materia infusa ovunque, centro a cui tutto tende? La lezione del maestro senza maestri, «quis custodiet ipsos / Custodes?» (III, 5, 869B)⁶⁹, diviene sottile e raffinata mentre riconsegna all'individuo una nuova dignità ricostruita sulla congiunzione di *piacere e necessità*:

[B] Est-ce pas erreur d'estimer aucunes actions moins dignes de ce qu'elles sont necessaires? Si ne m'osteront-ils pas de la teste que ce ne soit un tres-convenable mariage du plaisir avec la necessité, [C] avec laquelle, dict un ancien, les Dieux complottent tousjours. [B] A quoy faire desmembons nous en divorce un bastiment tissu d'une si joincte et fraternele correspondance? Au rebours, renouons le par mutuels offices. Que l'esprit esveille et vivifie la pesanteur du corps, le corps arreste la legereté de l'esprit et la fixe (III, 13, 1114).

enhortons, menaçons, asseurons, enquerons. Quoy des sourcils? quoy des espauls? Il n'est mouvement qui ne parle et un langage intelligible sans discipline et un langage publique: qui faict, voyant la varieté et usage distingué des autres, que cestuy cy doit plus tost estre jugé le propre de l'humaine nature. Je laisse à part ce que particulièrement la necessité en apprend soudain à ceux qui en ont besoing et les alphabets des doigts et grammaires en gestes, et les sciences qui ne s'exercent et expriment que par iceux, et les nations que Plin dit n'avoir point d'autre langue» (II, 12, 454).

⁶⁹ GIOV., *Sat.*, 347-348.

Al di là della restituzione erronea del detto di Simonide, che nella fonte montaignana (Platone: due luoghi nelle *Leggi*⁷⁰ e uno nel *Protagora*⁷¹) va (correttamente) nella direzione contraria (*Contro necessità non lottano neppure gli dèi*)⁷², forse non sarebbe peregrino interrogarsi sulla natura dell'errore stesso, dato che la traduzione di Ficino⁷³ è fedele e la stringata sinossi di Montaigne, pur avvalorando un'accezione contraria alla propria fonte, non sembra inficiare il senso del suo ragionamento. La citazione di Agostino che segue, contro i manichei e i neoplatonici, appare dirimente: «[C] *Qui velut summum bonum laudat animæ naturam, et tanquam malum naturam carnis accusat, profecto et animam carnaliter appetit et carnem carnaliter fugit, quoniam id vanitate sentit humana, non veritate divina*»⁷⁴.

Il nuovo antropocentrismo ha ritrovato il suo centro. La nuova rivoluzione copernicana sull'uomo segue su questo punto Agostino, il brano appena citato. Montaigne, a suo modo, lo veicola e lo fa proprio: «[B] Il n'y a piece indigne de nostre soin en ce present que Dieu nous a fait; nous en devons conte jusques à un poil. Et n'est pas une commission par acquit à l'homme de conduire l'homme selon sa condition: elle est expresse, naïfve [C] et tres principale, [B] et nous l'a le createur donnée serieusement et severement».

Destino (*ananke*) che governa il mondo, legge cosmica, l'amore (il piacere) acquisisce un senso diverso rispetto alle filosofie preplatoniche. Qui non solo Montaigne deroga dalla nozione di *hasard*, ma sembra seguire l'idea stoica secondo la quale la necessità coincide con la verità, la verità della cosa, rispondendo così all'interrogativo radicale dell'inizio: qual è la verità della cosa? Anche se «Pirrone non lo sa», la risposta sembra profilarsi in velina: il piacere. La verità della cosa è il piacere, la *volupté* (tematica ampiamente affrontata con toni valliani nell'*incipit* di I, 20)⁷⁵, perché l'amore (il corpo) è la *necessità* stessa dell'essere e si identifica con la natura, è legge di natura.

In *Sur des vers de Virgile* il tema era stato proposto in maniera altrettanto esplicita e rifrangente, e va richiamato: tutto il movimento del mondo si risolve e si conclude in questo accoppiamento (l'amplesso); è una materia infusa ovunque, è un centro a cui tutte le cose tendono, un centro eccentrico in cui basso e alto coincidono sino a trovare una giustificazione al fatto che il banchetto della vita, secondo la lezione della filosofia spontanea («*impremeditee*») e fortuita, trovi insipido «ce bel entretien de son ame (le plus souvent il nous vaudroit mieux dormir tout à fait que de veiller à ce à quoy nous veillons), et trouverez que son discours et intentions ne valent pas vostre caprotade» (III, 13, 1114B). La nuova follia, quella dell'antropocentrismo classico dell'*angelus novus* pichiano, mette l'uomo fuori di se stesso per fuggire da sé. Ma la fuga da sé non lo trasforma in angelo, ma in bestia; invece di farlo innalzare, lo abbassa. Sull'esemplare di Bordeaux Montaigne annota che gli «umori trascendenti» lo spaventano come luoghi elevati e inaccessibili. Anche le *ecstases* e le *demoneries* del suo amato Socrate gli sono difficili da digerire e trova l'umanità di Platone più forte in quello «[C] que ce pourquoy ils disent qu'on l'appelle divin. [B] Et de nos sciences, celles-là me semblent plus terrestres et basses qui sont le plus haut montées» (III, 13, 1115).

L'*explicit* di *De l'experience* è troppo famoso per essere citato, ma è opportuno sottolineare, ancora una volta, che la valenza della coincidenza di alto e basso semantizza quella più nobile

⁷⁰ PLAT., *Leges*, VII, 818b (*Omnia divini Platonis Opera tralatione Marsilii Ficini*, Basileae, in officina Frobeniana, 1539, p. 842; Venetiis, apud Ioannem Mariam Bonellum, 1556, p. 567: «Quod ex ipsis necessarium est, reijci non potest [...] qui proverbio primus ita de deo est locutus, quod nec deus unquam cum necessitate pugnabit»); *ibid.*, V, 741a (Basileae, 1539, p. 807; Venetiis, 1556, p. 543: «Necessitatem autem nec deus ut dicitur, violabit»).

⁷¹ PLAT., *Protagoras*, 345d (Basileae, 1539, p. 243; Venetiis, 1556, p. 168: «necessitati vero necque dij quidem ipsi pugnant»).

⁷² SIMON., *fr.* 4.20 Diehl (*Anthologia lyrica Graeca*, a cura di E. Diehl, 2 voll., Lipsiae, in aedibus Teubneri, 1982, vol. II, 5).

⁷³ Nella traduzione del 1539, ripetuta invariata nelle successive edizioni.

⁷⁴ AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIV, 5 («Chi esalta l'anima come sommo bene, e condanna la carne come male, certamente ama carnalmente l'anima e carnalmente fugge la carne poichè ne giudica secondo la vanità umana, non secondo la verità divina»).

⁷⁵ Per gli echi valliani si veda *infra*, I, 3.

secondo la quale la «perfezione assoluta, e quasi divina» viene denotata come «de scavoynr jouyr loiallement de son estre». Ignara o noncurante (disinteressata a) di questa riappropriazione del corpo, la fenomenologia antropocentrica ha finito per costruire figure inumane per aver cercato condizioni altre nell'ignoranza della vera (condizione) e ha portato l'uomo a uscire da sé ignorando cosa l'uomo avesse dentro.

L'ultimo sguardo di Montaigne ora ritorna sulla sua vita, al suo tempo malato, tempo di vecchiaia che «*ora* ha un certo bisogno di esser trattata con più delicatezza» (*plus tendrement*). Ma alcuni ripensamenti sull'avverbio «*tendrement*» non fanno altro che confermare lo spessore antropologico *toujours terrestre, ignorant, tenebreux* dell'uomo nell'*Apologie*. La correzione del testo originario («*plus doucement et plus delicatament*») nel primo ritocco manoscritto portava «*plus bassement et plus facilement*», cancellati a favore dell'ultima mano («*plus tendrement*»). L'oscillazione semantica, a ben vedere, potrebbe suonare quale rinuncia/sacrificio di Montaigne dell'ultimo termine della triade con cui in II, 12 aveva caratterizzato la *condition humaine* e l'uomo, il *tenebreux*.

Una volontà incosciente di mettere da parte quell'oscurità che coinvolge mente e corpo e fa comprendere ancora meglio l'appello finale ad Apollo, dio della luce, «*protecteur de santé et de sagesse, mais gaye et sociale*», il piacere.

Nel tentativo di abbandonare quel *pieno di tenebre* (il *tenebreux*), con amore, piacere, voluttà (saper godere lealmente, cioè rettamente, con sincerità e onestà, del proprio essere), portare la vita al più alto grado di vitalità, il Bordoiese si affida, per liberarsene, non solo a Venere e alle sue luminose «*rive*» lucreziane, ma al dio stesso della luce, il dio di Orazio⁷⁶ che desidera desiderare, *toujours* al buon suono della sua cetra (lira), e aprirsi alla pienezza della luce per ricominciare a desiderare l'eterno ritorno della *voluptas*, che, in fondo, nelle aggiunte manoscritte ai primi saggi è anche l'ultimo scopo e destino della *virtù* («*le plaisir est nostre but*», I, 20, 81C). E sappiamo quanto *piacesse*, a Montaigne, come a Valla, rompere i timpani dei filosofi accademici con il suono di questa parola (volutezza) che andava loro così poco a genio.

⁷⁶ HOR., *Odes*, I, XXXI, 17-20.

3. *Sensus communis*. Etica ed estetica del «piacere». La fortuna europea di un concetto valliano

Non essere un dispregiatore della voluttà.

(F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, primavera-autunno 1881, 11 [275])

Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso.

(F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Dei dispregiatori del corpo*)

Voi dovete pensare sino in fondo i vostri sensi stessi.

(F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Sulle Isole Beate*)

Gli scettici, l'unico tipo *rispettabile* nel popolo dei filosofi, gente dai doppi o anche quintupli sensi!

(F. Nietzsche, *Ecce homo, Perché sono così accorto*, 3)

Il piacere della virtù. Verso una virtù voluttuosa

Montaigne apre il celeberrimo capitolo *Que philosopher c'est apprendre à mourir*, non a caso dai forti accenti epicurei, con un deciso elogio della *volupté* (negli *Essais* in tutto 81 occorrenze), memore dei toni con cui Lorenzo Valla, in particolare nel *De voluptate*, ne aveva configurato il concetto. Non si trattava però solo di una adesione concettuale (peraltro parziale come tenterò di mostrare) ma di una ripresa 'filologica', una citazione precisa dall'opera valliana, per lo più trascurata dalla storiografia. Del resto, gli studiosi che si sono occupati, a vario titolo, della composizione reale o ideale della *librairie* di Montaigne (Auguste Salles, André Masson, Pierre Villey, Gilbert de Botton e Pottière-Sperry, Alain Legros, Barbara Pistilli e Marco Sgattoni) non hanno mai repertoriato nessun libro valliano, né i curatori delle varie edizioni moderne degli *Essais* hanno segnalato, per l'*incipit* di questo capitolo, tale presenza⁷⁷.

La citazione montaigneana introduce subito il nostro tema e lo fa agire a un doppio livello di significato. Montaigne evidenzia innanzitutto che «[A] Toutes les opinions du monde sont là, [C] que le plaisir est nostre but, [A] quoy qu'elles en prennent divers moyens» (I, 20, 81). L'indicazione è di importanza decisiva e sarà opportuno ritornarvi con le dovute mediazioni. Intanto, il successivo riferimento alle «sectes philosophiques» chiarisce ulteriormente l'assunto, mostrando di privilegiare la distinzione fatta da Valla tra retori/oratori e filosofi con la preferenza accordata, nel caso specifico, ai primi⁷⁸: «Quoi qu'ils [i filosofi] dient, en la vertu mesme, le dernier but de nostre visée,

⁷⁷ Quella di Montaigne si doveva presentare come una importante biblioteca, «qui est des belles entre les librairies de village» (II, 17, 650A), circa mille volumi, secondo la stessa testimonianza del Bordolese (I, 40, 253B). Cfr. *infra*, IV, 1.

⁷⁸ Una citazione per tutte: «Siquidem philosophia velut miles est aut tribunus sub imperatrice oratione, et ut magnus quida[e]m Tragicus appellat regina» (L. VALLA, *De voluptate, ac de vero bono*, in ID., *Opera Omnia*, 2 voll., scripta in editione Basilensi anno MDXL collecta, vol. I, 10; si veda anche la ristampa anastatica, 2 voll., con una premessa di E. Garin, Torino, Bottega d'Erasmus, 1962, vol. I, 907; ID., *De vero falsoque bono*, 2 voll., critical edition by M. De

c'est la volupté. Il me plaist de battre leurs oreilles de ce mot qui leur est si fort à contrecœur». L'accento alle orecchie dei filosofi cui la parola *volupté* è così invisa (e con la quale Montaigne vorrebbe rompere loro i timpani) è una ripresa/risposta a *la lettre* da e a Valla. Se nel libro terzo, Valla irride alla vanagloria dei filosofi che assordano come cicale le orecchie con lo «strepito della virtù», Montaigne, quasi per contrappasso, vorrebbe rompere i timpani dei *philosophes* proprio con la parola *volupté* che va loro «così poco a genio». Peraltro, nel corso delle varianti del testo valliano, la frase aveva subito una sensibile modifica e invece del «[...] non est quod stripitu virtutum Stoici gloriantur, quo nostris auribus assidue se inculcant», della prima redazione del *De voluptate*⁷⁹, nel *De vero falsoque bono* si legge: «[...] non est quod philosophi strepitu virtutum gloriantur quibus innixi ambulant quibusque nostris se auribus assidue inculcant»⁸⁰. Il riferimento circoscritto agli Stoici scompare per coinvolgere i filosofi *tout court*, esattamente come nella ripresa montaigneana, il che lascerebbe supporre che il Bordoiese abbia letto il testo di Valla in una delle edizioni successive modificate rispetto alla *princeps*⁸¹. Certo, Montaigne avrebbe sottoscritto anche la prima versione, data la sua avversione alla virtù stoica e la *vis* polemica nei confronti del proliferare della problematica filosofica del «summum bonum»⁸².

Ma non c'è solo questo. Nell'ultima mano, ritorna sul concetto, precisandolo, dopo averlo connotato di ulteriori toni epicurei: la voluttà è «supreme plaisir et excessif contentement» (I, 20, 82C) e, aggiunge, in quanto tale, si addice soprattutto alla virtù; una «vertu voluptueuse», lontana dalla virtù stoica, in questo senso *virtus rotunda*: «Cette volupté, pour estre plus gaillarde, nerveuse, virile, n'en est que plus serieusement voluptueuse. Et luy devons donner le nom du plaisir, plus favorable, plus doux et naturel: non celuy de la vigueur, duquel nous l'avons dénommée». Il riferimento è a Cicerone, *Tusculanae disputationes*, II, 18. Il *piacere della virtù*, dunque⁸³.

In questo preciso contesto si trova anche un accenno fugace alla polemica valliana contro la virtù stoica, polemica che Montaigne coltiva e rilancia, a più riprese, negli *Essais* (in particolare I, 26; II, 12: la virtù stoica viene configurata come esasperata «saillies»), ma che qui sembra ridimensionare e ricentrare a vantaggio di quella «vertu voluptueuse» già presentata in polemica con i due modelli di virtù – stoico ed epicureo – e che si pone ora come riabilitazione del concetto di voluttà (epicureismo) solo se legato a quello di virtù (stoicismo) – non *ad excludendum*.

Panizza Lorch, Bari, Adriatica, 1970, vol. I, 10, p. 14; d'ora in poi, in successione la duplice numerazione). Una traduzione italiana del *Del vero e del falso bene* si deve a G. Radetti, Firenze, Sansoni, 1953.

⁷⁹ VALLA, *De voluptate*, III, VII (*Sententia fertur pro Epicureis contra Stoicos*), p. 976.

⁸⁰ ID., *De vero falsoque bono*, VIII, p. 108.

⁸¹ Sulla storia delle diverse redazioni del *De voluptate* e *Del vero bono*, cfr. M. DE PANIZZA, *Le tre redazioni del «De voluptate» del Valla*, «Giornale storico della letteratura italiana», CXXI, 361-362, 1943, pp. 1-22, ripreso e rivisto in EAD., *Le tre versioni del De vero bono del Valla*, «Rinascimento», VI, 1955, pp. 349-64; cfr. anche l'*Introduzione* all'edizione critica (Bari, Adriatica, 1970) del *De vero falsoque bono*, in particolare pp. XV-XXX.

⁸² «[A] Il n'est point de combat si violent entre les philosophes et si aspre, que celuy qui se dresse sur la question du souverain bien de l'homme, [C] duquel, par le calcul de Varro, nasquirent 288 sectes. *Qui autem de summo bono dissentit, de tota philosophiae ratione dissentit* [CIC., *De fin.*, V, 5]. [A] *Tres mihi convivae proprie dissentire videntur, / Poscentes vario multum diversa palato: / Quid dem? quid non dem? Renuis tu quod jubet alter; / Quod petis, id sane est invisum acidumque duobus* [HOR., *Epist.*, II, 2, 16]» (II, 12, 577). Per Varrone la fonte è AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIX, 2.

⁸³ Sulla molteplicità di interpretazioni suscitate da sempre su tale concetto si vedano i punti di vista diversi di W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, 2 voll., Venezia, La Nuova Italia, 1927, *passim* e in particolare vol. I, p. 30; H.-B. GERL, *L'importanza filosofica del senso comune (confronto critico tra Kant e Lorenzo Valla)*, «Archivio di filosofia», I, 1970, pp. 147-70; G. DI NAPOLI, *Lorenzo Valla. Filosofia e religione nell'Umanesimo italiano*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1971, in particolare pp. 177-246; M. FOIS, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Roma, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, 1969, in particolare pp. 95-167. Per uno sguardo più generale: *Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano*, Atti del convegno internazionale di studi umanistici (Parma, 18-19 ottobre 1984), a cura di O. Besomi e M. Regoliosi, Padova, Antenore, 1986; S.I. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla. Umanesimo, Riforma e Controriforma. Studi e testi*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002. Rinvio anche a N. PANICHI, *De Socrate à Montaigne, en passant par Guazzo*, in *Le Socratisme de Montaigne*, Etudes réunies par Th. Gontier et S. Mayer, Paris, Classique Garnier, 2010, pp. 71-86.

Subito dopo il Bordolese ammette di trovare la voluttà non meno scevra di fastidi e ostacoli della virtù (*moins pure d'incommoditez et traverses que la vertu*), oltre al fatto, aggiunge, «que son goust est plus momantenee, fluide, caduque, elle a ses veilles, ses jeusnes et ses travaux et le suer et le sang: et en outre particulièrement ses passions treschantes de tant de sortes, et à son coste une satieté si lourde qu'elle equipolle à penitence [...]»: certo, si tratta di una voluttà soggetta alle metamorfosi dell'umana natura che rischia di perdere la sua umanità.

Evidenziando una sorta di «doppia verità», Montaigne stigmatizza, da un lato, l'errore di chi ritiene tali accidenti utili e stimolanti per la voluttà – come in una sorta di rimedio omeopatico per cui in natura il contrario si potenzia con il suo contrario –, e dall'altro, riguardo alla virtù, di chi pensa che questi stessi presupposti la innalzino a vette elevate e irraggiungibili da renderla «austera e inaccessibile». Tale sostrato di umanità (movimento, passione, emozione, sudore e sangue), nella virtù deve divenire da punto di debolezza punto di forza; non intralcio, ma nobilitazione più intensa che nella stessa voluttà: sussulti che «aguissent et rehaussent le plaisir divin et parfaict qu'elle nous moienne». Se il piacere divino e perfetto è dunque procurato da una virtù tutta umana, non da quella stoica con cui ha polemizzato e polemizzerà senza sosta, sbaglia comunque anche chi (l'epicureo?) crede che la virtù, a causa di simili conseguenze e difficoltà, venga appesantita e resa «austere et inaccessible», proprio come nel modello etico degli stoici, e secondo l'opinione di Cicerone quale emergerà dal capitolo *De la cruauté*, in una citazione tratta dalle *Familiares* XV, 19, laddove Montaigne riferisce l'*exemplum* di «uno stoico» (II, 11, 422B) che ammette di aver cessato di essere epicureo per aver trovato la strada troppo «hautaine et inaccessible». Sbagliano, allora, anche gli epicurei a insegnare che la conquista della virtù «est scabreuse et laborieuse» e «agreable» solo «sa jouissance» – piacevole solo il suo godimento, finendo per ammettere che è sempre spiacevole (*desagreable*). Il godimento di una simile virtù, completamente sovrumana, è lungi dall'essere attinto da mezzo umano.

I migliori si sono accontentati di avvicinarvisi, non di possederla; l'errore risiede nella totale incomprensione del piacere derivante dalla sua caccia, dal tentativo di perseguirla: i benefici di questo tipo di virtù risultano comunque gli stessi, dal primo ingresso all'estremo limite. Anche qui emerge la vena scettica della teorizzazione pirroniana della ricerca infinita. La ricerca della virtù, negli *Essais* vuole portare la vita al culmine della propria vitalità, esercizio permanente dell'arte di vivere la propria voluttà. Montaigne aveva infatti precisato anche che l'«altra voluttà» più bassa, per meritare «ce beau nom», dovrebbe ottenerlo in concorrenza, non per privilegio.

Che l'intento montaigneano vada in questa direzione sembra risultare chiaro dal passo successivo di *De la cruauté*, là dove Montaigne accomuna senza più oscillazioni stoici ed epicurei: «à la verité, en fermeté et rigueur d'opinions et de precepts, la secte Epicurienne ne cede aucunement à la Stoique». E richiama un testo di Cicerone tratto ancora dalle *Familiares*: «et ii qui φιλήδονοι vocantur, sunt φιλόκαλοι et φιλοδίκαιοι, omnesque virtutes et colunt et retinent»⁸⁴. Nella restituzione ciceroniana (e montaigneana), anche la virtù epicurea risulta troppo eroica e poco umana, cioè al di sopra dell'umano, esattamente come la virtù stoica. In *De l'yvronerie* il richiamo è senza appello:

Quand nous arrivons à ces saillies Stoiques: J'ayme mieuz estre furieux que voluptueux [...]; quand Sextius nous dit qu'il ayme mieuz estre enferré de la douleur que de la volupté; quand Epicurus entreprend de se faire mignarder à la goute, et refusant le repos et la santé, que de gayeté de coeur il deffie les maux, et, mesprisant les douleurs moins aspres, dedaignant les luites et les combattre, qu'il en appelle et desire des fortes, pignantes et dignes de luy [...] qui ne juge que ce sont boutées d'un courage esclancé hors de sa gite? (II, 2, 347A)

Anche la virtù socratica, a tratti, gli sembra troppo alta, senza gli intralci dovuti al vizio. A causa di una ragione potente, la virtù sembra incedere in modo trionfante, senza impedimento né ostacolo. Ma se la virtù «parfaite» potesse rilucere solo nella lotta dei contrari, ripete rilanciando l'*incipit* di I, 20, che cosa diverrebbe «cette brave et genereuse volupté Epicurienne?» (II, 11, 424A) che vuol nutrire la tenera virtù nel proprio grembo e farla «divertire» dandole per trastullo vergogna, febbri, povertà, morte e tormenti? Si tratta di un concetto già esposto quasi con le stesse

⁸⁴ Cic., *Fam.*, XV, 19.

parole. Dare alla virtù asprezza e difficoltà «come oggetto necessario», significa non farle più disprezzare il dolore e addirittura rallegrarsene, farla divenire, cioè, qualcosa d'altro: la virtù epicurea si farà accarezzare dalle fitte della colica o, come la stoica, esalterà la morte tragica ed estetica di Catone.

Per una ontologia del sensus communis?

Valla aveva reso il *De voluptate* prima e il *De vero falsoque bono* poi una difesa, secondo le sue stesse parole, in piena regola degli Epicurei contro gli Stoici e nell'ultimo libro pur criticando entrambe le «sectes philosophiques», per usare un termine caro a Montaigne, aveva comunque privilegiato, contro il pessimismo morale e cosmico stoici, l'idea di *voluptas* epicurea lungo la cui strada, *mutatis mutandis*, era da cogliere la «divina voluttà» (*divina voluptas*) del cristiano. Si era scagliato contro gli Stoici, tristi e rigidi, simili a Icaro dalle ali di cera, per ragioni ben conosciute: 1) l'aver difeso «acerrime»⁸⁵ un concetto vuoto di onestà, quindi di un non bene; non virtù ma *umbra virtutis*, vanità non onestà, vizio non dovere; nome vuoto, onestà immaginaria, ma tale da apparire ai più, compresi gli Epicurei, «aspera, acerba, amara»⁸⁶, mentre l'utile è secondo natura; i buoni evitano di peccare per amore dell'utilità («Oderunt peccare boni utilitatis amore»)⁸⁷; le leggi mirano non all'onestà ma all'utilità del popolo; 2) per il loro presupporre una natura viziosa a tal punto che, nonostante fatiche e veglie, la saggezza risulta irraggiungibile, mentre a nessuno è negato l'esser saggio; 3) la pretesa saggezza stoica di fatto è lacerata dal divorzio tra teoria e prassi, tra parole e fatti: incrimina la natura e cerca di riformarla, quasi possa essere riformata, aggiunge Panormita, e vuole sradicare negli uomini le passioni; tale pretesa si presenterebbe nella volontà degli Stoici come testimonianza e non accusa, mentre l'epicureo assume la difesa della natura e del genere umano; 4) se di fatto non si trova nessun saggio che corrisponda alla descrizione degli stoici⁸⁸ – troppi vizi e troppi peccati –, la virtù che ne risulta è una virtù sovrumana, dunque nessuna virtù; siamo in presenza del *topos*: «Stoicus hic aurem mordaci lotus aceto» (versi presi a prestito dalle *Saturae* di Persio, V, 86); il perpetuo rigore degli stoici equivale a ferinità⁸⁹ e in questo Stoici e Cinici vengono accomunati. Nel libro secondo, i precetti stoici verranno assimilati alla testa di Medusa dallo sguardo pietrificante⁹⁰.

Quindi Panormita (Antonio nella prima edizione, Vegio nelle successive, dato lo scambio delle parti e dei personaggi), nel primo libro, parla da epicureo: natura è massima razionalità, bellezza e utilità⁹¹. Natura è vera guida e gli «stupidissimi» Stoici la insultano come se guerre, naufragi, siccità pestilenze fossero opera sua e non colpa degli uomini⁹². Il vero piacere è seguire la natura e le sue leggi perché implicantil il consenso comune; poggia sul *sensus communis*, l'approvazione universale: e questo non è un desiderio, precisa Valla, ma una constatazione. Chi lavora o agisce contro qualche senso naturale (ci fossero uomini non con cinque ma con cinquanta o cinquecento sensi, commenta Valla; ma che ne sappiamo, risponderà Montaigne, se esistono altri sensi oltre quelli conosciuti, data la scarsa capacità conoscitiva umana...), agisce contro la natura, cioè contro il proprio utile⁹³. Gli stoici, «cum suis malis odoribus et suis obscenis dictis»⁹⁴, attori di una «cassa oratio», e la filosofia razionalista (dialettica) vengono accomunati nella individuazione di una *ratio* astratta che moltiplica peccati e vizi, rende astratti i concetti-pilastri del pensiero etico: comunità, patria, singolo, coraggio, giustizia:

⁸⁵ VALLA, *De voluptate*, *Praefatio*, p. 897.

⁸⁶ *Ibid.*, I, 2, p. 900; I, 3, p. 6.

⁸⁷ *Ibid.*, II, 29, p. 947; II, 23, p. 69.

⁸⁸ *Ibid.*, I, 11, p. 907; I, 12, p. 15.

⁸⁹ *Ibid.*, I, 11, p. 908; I, 12, p. 16.

⁹⁰ *Ibid.*, II, 4, p. 910; II, 2, p. 47.

⁹¹ *Ibid.*, I, 10, p. 906; I, 10, p. 14.

⁹² *Ibid.*, I, 13, p. 909; I, 13, p. 17.

⁹³ *Ibid.*, I, 36, p. 921; I, 35, p. 35.

⁹⁴ *Ibid.*, I, 27, p. 920; I, 26, p. 32.

quid est iuste facere [agere], velut esse largum, beneficum, liberalem? Idem quod honeste. Quid porro honeste? Id ipsum quod cum virtute agere. Quid autem est virtus? Bonum, inquires, non propter aliud, sed propter se expetendum et suapte natura laudandum. At quid est bonum? Substantiane, an actio an qualitas? Dices actio. Sed quae actio? Virtutis, inquires, et honestatis. At ego nescio quid sit honestas et virtus⁹⁵.

La moralità stoica è un'astrazione arbitraria e autolesionista. Una moralità astratta che, esattamente come la virtù che ne è a presupposto, è niente – concetto ribadito almeno due volte.

Nel terzo libro, dopo un bilancio critico delle due scuole filosofiche, Valla cerca di sottolinearne l'errore comune, anche se in un primo momento torna a pronunciarsi a favore degli Epicurei contro gli Stoici, condannati di nuovo almeno per due ragioni: l'aver identificato il sommo bene con la virtù e l'aver vissuto diversamente da quel che professavano, nello scollamento tra teoria e vita, tipico del comportamento dei farisei. Più consona la tesi epicurea che, mentre fa risiedere il sommo bene nel piacere, in un certo senso recupera la tesi sulla bontà del senso comune. Simili ai sadducei, però, gli Epicurei non credono alla resurrezione, mentre solo la Gerusalemme celeste è l'autentico «paradiso del piacere».

Ma cosa rende valida, da un punto di vista etico e conoscitivo, la tesi *voluptas solum bonum*, riproposta, a più riprese, nei tre libri? In parte, anche se fugacemente, la risposta è affiorata, *via* Montaigne. Già nella prima citazione, in *couche* A, gli *Essais* avevano colto un altro aspetto delle tesi valliane, lasciato sinora sotto silenzio, con il riferimento a «toutes les opinions du monde» in cui il Bordolese semantizza ciò che in altri contesti chiama *sens commun* (3 occorrenze), *université de l'approbation* (1 occorrenza), *commun consentement* (almeno 8 occorrenze di cui: 2 *consentement universel*; 1 *consentement de toutes les nations*).

L'esiguità delle occorrenze del lemma (o della tipizzazione dell'area semantica) non deve trarre in inganno. Anche in Valla il riferimento al *sensus communis*, alla *communis opinio*, al giudizio universalmente condiviso, *id est* all'universale condivisione, non occupa molto spazio, ma la portata complessiva e orientativa, e il valore di tale assunto nell'economia dell'opera sono fuori discussione. Nel momento in cui Valla pone, sin dal libro primo, il piacere come sommo bene, lo fa sul presupposto del senso comune, della comune approvazione e del consenso universale: «Quod igitur voluptas sit bonum, tum [cum] multis eminentissimis autoribus video placuisse, tum ipsa testatur consensus communis»⁹⁶. E Montaigne sembra ripeterlo, ancora una volta, quasi alla lettera («[A] Toutes les opinions du monde sont là, [C] que le plaisir est nostre but, [A] quoy qu'elles en prennent divers moyens»). In II, 12, non osserverà che può dirsi legge naturale solo quella che riceve l'«université de l'approbation»?

Se come Epicuro il *De voluptate* identifica il sommo bene con il piacere, sin dal libro primo, Valla aveva chiarito di non condividere della teoria epicurea l'esclusione della provvidenza dagli affari del mondo: la «divina voluptas» la comprende⁹⁷ in ragione proprio della *vis divinae voluptatis*. Che «omnis voluptas bona est»⁹⁸ è una «opinione comune accettata» («recepta persuasio») ⁹⁹: per essa c'è pieno accordo, mentre si trova disaccordo tra i filosofi che discutono sui doveri. Tale idea del piacere presuppone la preminenza della comunità sul singolo, pre-cognizione messa poi in discussione¹⁰⁰.

Il senso comune, principio etico e conoscitivo, è strumento di comprensione del reale superiore all'astrazione dell'intelletto. Leonardo/Catone rifiuta la concretezza della vita, *verba* e

⁹⁵ *Ibid.*, II, 24, p. 941; II, 15, p. 62 (traduzione italiana cit., pp. 113-114: «Che cos'è agire giustamente, ossia essere generoso, benefico, liberale? Lo stesso che essere onesto. Ed essere onesto? Lo stesso che agire virtuosamente. Che cos'è la virtù? Il bene, dirai tu, desiderabile per se stesso e non per altro, degno di lode per sua natura. Ma cos'è il bene? Sostanza, azione o qualità? Azione, dirai. Ma quale azione? L'azione della virtù e dell'onestà dirai. Ma io non so che cosa sia onestà e virtù»).

⁹⁶ *Ibid.*, I, 18, p. 912; I, 16, p. 22 (traduzione italiana, p. 42: «Che il piacere sia bene, vedo che non solo l'hanno pensato autori eminentissimi, ma l'attesta lo stesso comune consenso»).

⁹⁷ *Ibid.*, III, [30], p. 997; III, 27, p. 137.

⁹⁸ *Ibid.*, I, 43, p. 923; I, 42, p. 38.

⁹⁹ *Ibid.*, I, 47, p. 926; I, 46, p. 41.

¹⁰⁰ *Ibid.*, II, 1-3, pp. 929-30; III, 1, pp. 44-7.

non *res*, riformula il progetto *post festum* da applicare al 'reale'. Il concetto di senso comune, elaborato del libro secondo, diviene la chiave di accesso (e quindi spiega) il vero e il bene concreti, concretezza in grado di rovesciare la pretesa «cattiveria», nel senso etimologico di *captiva*, del reale. Se lo stoico Leonardo ha alluso a principi soggettivi e oggettivi in contraddizione tra di loro (anima e corpo), Antonio dimostra la loro unità nell'uomo e non in una *res* fuori dell'umano. La vita comune, coagulo di vizi, è negata dal progetto di una filosofia astratta e razionalista che identifica in essa il luogo della perversione in quanto concretezza reale. Il risultato è il rinnovato divorzio tra contemplazione filosofica e pratica sociale, con il risultato di configurare la filosofia come stato pre-sociale, con la sua conseguente disumanizzazione: il disprezzo del corpo diviene disprezzo delle passioni politiche e sociali, disprezzo delle emozioni e degli affetti. Diogene¹⁰¹ è l'emblema della separazione tra *ratio* e *pathos*, della separazione di affetti ed effetti: separare ragione e passione equivale a rendere tutta la natura umana peccaminosa. Per questo la filosofia stoica si scaglia contro il corpo, considerato alla stregua di una malattia incurabile. Il rifiuto della vita comune e del proprio corpo diviene così il cammino obbligato per diventare vero filosofo, cioè compiutamente uomo, l'unico *metodo* atto a cogliere quella sapienza perfetta che per Antonio è, in realtà, pura astrazione, una sapienza completamente disumanizzata.

Concetto privo di contenuto, ma meta di una conoscenza ideale e irraggiungibile, perfezione che si sottrae a ogni possibile e infinito sforzo, la filosofia dialettica rende sempre più ampio il dissidio tra reale e ideale, ordine dei fatti e ordine dei principi: un sapiente mai esistito ma partorito dall'odio dei filosofi verso la condizione umana che non deve mai raggiungere la sapienza¹⁰². Nel rifiuto dell'aderenza al concreto c'è tutta la compiacenza verso il male e la sua 'banalità'. L'ontologia razionalista produce odio verso l'uomo, per il suo essere animale sociale e politico – corpo. L'astrazione stessa diviene giustificazione razionale dell'odio. La pretesa sublimità morale stoica (ma anche dialettica, tipica della filosofia razionalista), mentre vorrebbe nobilitare l'uomo, fa di lui un dio solo in apparenza (I, 1), anzi meno che uomo perché di fatto lo abbassa al di sotto dell'umanità.

Il senso comune, in quanto uso universale, è principio normativo del comportamento etico della comunità e ne è norma *absoluta*, incondizionata: il dovere impone di evitare *res*, comportamenti e visioni del mondo contrarie «receptae persuasioni»¹⁰³: «quae autem apud nos in usum non sunt recepta, fieri prohibentur». Qui il senso comune non giudica secondo il bene o il male in sé, ma secondo l'utile o il danno¹⁰⁴; non giudica nemmeno in base a una prestabilita classificazione astratta di bene e di male, ma si misura sull'utilità o il danno dell'astratto e dell'astrazione anche della teologia contemporanea, tentando di evitare così il rischio di manifestarsi, in una sorta di autosmascheramento, come mero pensiero utilitaristico. L'etica, secondo Valla, consiste in tutt'altro: se il bene esclude l'utile è un principio di azione commisurato solo al singolo e riguarda solo la sua intenzione, non già gli effetti prodotti; ma il bene che astraе dagli effetti, nella pratica si precisa come non-male: solo l'identificazione di *iuxtum* e *utilis* mette l'accento sul bene della comunità e non più sulle intenzioni del singolo. Valla lo ha chiarito. Le leggi sono giuste se sono utili al popolo; il diritto assume il criterio dell'utilità della legge e non della sua moralità: «Etenim tua ratio est ne homini damnum importem. Quanto autem mea dignior et conducibilior ut et illi et mihi prosim, tametsi mea tantum causa facio; sed ideo volo alteri esse utilis ut mihi pariter utilis sim»¹⁰⁵. Solo così il bene può prendere corpo e incarnarsi nella comunità. È la comunità a determinare la concretezza del bene e del male, mediante la misura dell'utile e del danno di tutti, in cui il singolo è costretto a orientarsi secondo la lode o il biasimo della comunità. La comunità, ed essa sola, ha diritto di esercitare una costrizione su un comportamento etico. Solo

¹⁰¹ *Ibid.*, I, 11, p. 908; I, 12, p. 16.

¹⁰² *Ibid.*, I, 11, p. 907; I, 12, p. 15.

¹⁰³ *Ibid.*, I, 47, p. 926; I, 46, p. 41.

¹⁰⁴ *Ibid.*, II, 29, p. 945; II, 1, p. 45.

¹⁰⁵ *Ibid.*, II, 35, p. 950; II, 27, p. 74 (traduzione italiana, p. 135: «Se il tuo principio è di non danneggiare un uomo, quanto è più degno e più plausibile il mio, di essere utile a lui e a me: sebbene agisca soltanto per me, voglio essere utile anche all'altro per essere utile parimenti a me»).

nella comunità è possibile realizzare l'etica, dal momento che il singolo non interpreta più il bene o il male a suo arbitrio (circostanza che renderebbe problematica l'esistenza stessa di un'etica), ma opera bene o male in rapporto e nei riguardi degli altri. Le norme etiche vengono subordinate al senso comune, a ciò che viene in generale, *in universale*, ritenuto utile: il senso comune diviene il presupposto stesso dell'etica.

Il senso comune indica nel piacere bene e verità del reale; è l'ottica di indagine adottata da Antonio (o Vegio), è lo sguardo filosofico dell'epicureo, sul corpo e sull'anima, riconosciuti come beni: non c'è uomo così lontano dal senso comune, anche l'uomo più insensato (*a sensu remotus hominis fuit*), che abbia mai provato fastidio per esempio nei confronti della salute: la prova è che tutti tendono alla sua conservazione («in primis rationem omnes habemus»¹⁰⁶). Sembra profilarsi qui una sorta di intuizione immediata da parte del senso comune. Esso intuisce la salute del corpo come bene, così come la bellezza è intuita dai poeti e dai pittori, la cui autorità funziona da senso comune estetico. Uno degli esempi addotti a sostegno di questa tesi è che il «communis sensus» intuisce e riconosce la bontà e il valore universale della musica¹⁰⁷. Corpo e spirito non sono in contrapposizione, così come non lo sono l'uomo e la natura: seguire la natura «velut indulgentissima mater». Quindi il senso comune non è da identificarsi con la consuetudine.

Nel capitolo *Quod vita contemplativa est specie voluptatis* Valla spiega come la realtà umana sia un'unità corpo-spirito¹⁰⁸: esiste un solo piacere, per l'anima e per il corpo: «[...] quis dubitat, et voluptates corporis adjuvante animo, et voluptates animi subserviente corpore generari?»; non è quasi corporeo ciò che pensiamo, in quanto visto, udito, percepito con i nostri sensi – «intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels» (III, 13, 1107C), dirà Montaigne nell'ultimo capitolo degli *Essais* –, e non è da qui che nasce la contemplazione?

Per Pitagora, «principe dei filosofi», la contemplazione filosofica, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio, ripresa anche da Montaigne, equivale al piacere di assistere ai giochi (*voluptatem conspiciendorum ludorum*) di un mercato:

Tu, Pythagoras, in mercato contemplaris qualitates hominum, ingenia eorum, voluntates, cupiditates, affectus, corpora, habitus, vires, actus. Quid alia dico? Ipsum quoque mercatum et apparatus ludorum. Et ego voluptuarius ut ista contempler ad mercatum ludosque veni [...] At tu miraris qu[a]jedam, dubita, qu[a]eris. At ego item facio, immo adeo mulierculae puerique faciunt qui sedentes in theatris, in spectaculis, in ludis mirantur, dubitant, quaerunt. Desinite, ergo, desinite istam contemplationem verborum magnificentia tollere¹⁰⁹.

Come è stato notato, un problema certo si impone: come può il senso comune porsi come principio non arbitrario, capace di legittimare se stesso, meglio e di più dell'astrazione dell'intelletto? Una possibile risposta viene dal riconoscimento del senso comune come principio evidente, praticato nel metodo stesso, fondamento autoevidente che, in quanto tale, non può essere messo in discussione. La dialettica degli Stoici, astratta e incapace di cogliere tale fondamento autofondantesi e unico, naufraga di fronte alla *communis opinio*, di fronte a quei beni riconosciuti come tali da tutti e universalmente condivisi; enumerandoli mostra come sia insensato pensarli in modo diverso: l'intuito del senso comune è tale che può essere pensato solo negativamente: la verità come ragione di tutti è superiore alla *ratio* del singolo.

La risposta non tarda a profilarsi nella fine del secondo libro¹¹⁰: se tale utilità o *voluptas* è celebrata e confermata «non hominum modo consensu, sed deorum», dal giudizio stesso degli dei, perché non coltivare il piacere? Il senso comune *consente* nel divino, realizzando l'accordo tra

¹⁰⁶ *Ibid.*, I, 20, p. 913; I, 18, p. 23.

¹⁰⁷ *Ibid.*, I, 24, p. 916; II, 22, p. 27.

¹⁰⁸ *Ibid.*, II, 36, p. 952; II, 28, p. 76.

¹⁰⁹ *Ibid.*, II, 36, p. 952; II, 28, p. 77 (traduzione italiana, p. 140: «Tu, Pitagora, contempli nel mercato le qualità degli uomini, i loro caratteri, le loro volontà, desideri, passioni, corpi, abitudini, forze, atti, che dico altro? Il mercato stesso e l'apparato dei giochi. E anch'io, seguace del piacere, sono venuto al mercato e ai giochi per contemplare queste cose. Poiché è dolce per me osservare queste belle cose. Tu ammira certe cose, dubiti, indaghi; anch'io faccio lo stesso, anzi lo fanno pure le donnette e i fanciulli, che, seduti nei teatri, agli spettacoli, ai giochi, ammirano, dubitano, indagano. Cessate, dunque, cessate di portare alle stelle, con parole magnifiche, codesta contemplazione»).

¹¹⁰ *Ibid.*, II, 41, p. 962; II, 34, p. 90.

senso comune e divinità per la sua prossimità all'originario, al *remotus*, alla verità primigenia che lo istituisce: il senso comune viene riportato alla sua fonte, alla sua legittimazione, e così viene spiegata la sua evidenza e cogenza, la sua obbligatorietà. Qui il senso comune diviene universalità nel senso di «dono della percezione dell'originario», del principio primo; esso porta, perché riconduce, all'origine: dall'animalesco al divino. Se piacere dei sensi (l'animalità) e piacere della conoscenza (il divino) sono un tutt'uno, realtà umana e divina si congiungono tramite il principio del piacere, comune a entrambe. Così il *riconoscimento* del piacere, apparentemente immorale, nell'epilogo, di fatto è un epilogo sul valore del senso comune: al suo utile e alla capacità di servirsi delle cose come sono in se stesse e *pro homine*.

Ritorna, rivisitato, il monito ciceroniano del primo libro sulla necessità di parlare liberamente in filosofia di tutte le cose. Cicerone era stato configurato come una sorta di 'liberatore' della filosofia, colui che ha permesso che si discutesse di tutto, senza essere legati a nessuna setta – e lo aveva fatto egregiamente, commenta Valla («Marcus Tullius qu[a]ecunque in philosophia vellet disputare sibi permisit libere loqui in nullam sectam obstrictus idque pr[a]eclare»¹¹¹). Altro che sincretismo ciceroniano!

Sensus communis aestheticus. *Mettersi al posto dell'altro*

Bisognerà aspettare Kant che, nel paragrafo 40 della *Critica del giudizio*, configurerà il senso comune (*Gemeinsinn*) come sentimento della comunicabilità, ciò che rende «universalmente comunicabile» il nostro sentimento rispetto a una data rappresentazione, ovvero l'«idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto a priori del modo di rappresentarne di tutti gli altri, per mantenere in un certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso, e per evitare così la facile illusione di ritenere come oggettive delle condizioni particolari e soggettive»¹¹². Ciò avviene «quando paragoniamo il nostro giudizio con quello degli altri, piuttosto con i loro giudizi possibili che con quelli effettivi, e ci poniamo al posto di ciascuno di loro [...]. *Il senso comune è quello che ti permette di metterti al posto dell'altro*»¹¹³; ciò consente «un modo largo di pensare, capacità di riflettere sul proprio giudizio da un punto di vista universale (che può determinare soltanto mettendosi dal punto di vista degli altri)», al posto dell'altro. Qui la capacità di mettersi al posto degli altri quale esercizio di senso comune in realtà è una massima (del senso comune), in particolare la seconda delle tre enucleate da Kant: «pensare mettendosi al posto degli altri»: le altre due (prima e terza) erano «pensare da sé» e «pensare in modo da essere sempre d'accordo con se stesso». Se la prima massima indica la liberazione dai pregiudizi, la seconda è propria del modo di pensare largo (la terza: «quella del modo di pensare conseguente» che Kant definisce più difficile da applicare, risultante dall'unione delle altre due; aggiunge che la prima di queste massime è dell'intelletto, la seconda del giudizio, la terza della ragione).

Il primo caso è quello di una ragione mai passiva, in lotta contro l'eteronomia del pregiudizio e della superstizione. Ed è interessante notare come la «liberazione della superstizione che si chiama illuminismo» derivi proprio dalla prima massima del senso comune, che come Kant ha anticipato è l'intelletto sano – «non peranco coltivato» –, l'intelligenza comune, là dove comune non vuol dire «volgare», «ciò che si trova dovunque, e che non è affatto un merito né un privilegio il possedere». Per questo Kant aggiungerà «ma per senso comune si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo in comune [...]» e lo legherà più al giudizio estetico che a quello intellettuale.

Il senso comune rimarrà quello che permette di «comunicare agli altri il proprio piacere» sul presupposto che «ognuno aspetta ed esige dagli altri che si abbia di vista questa comunicazione

¹¹¹ *Ibid.*, I, 10, p. 907; I, 10, p. 14; Cic., *Tusc. Disp.*, II, 2, 4-5.

¹¹² KANT, *Kritik der Urteilskraft*, in *AK* (KGS = *Kant's gesammelte Schriften*), V, *Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*, Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1908 (ristampa anastatica, Berlin, de Gruyter, 1968); traduzione italiana, ID., *Critica del giudizio*, a cura di V. Verra, Bari, Laterza, 1972² (I ed. 1970), p. 150.

¹¹³ *Ibid.*, corsivo nostro.

universale, quasi se fosse un patto originario dettato dall'umanità stessa»¹¹⁴. Emerge con forza l'«idea della comunicabilità universale del piacere stesso». E non è un caso che l'aneddoto di Archita sia rintracciabile con lo stesso significato in Valla, Guazzo, Montaigne¹¹⁵, le cui concezioni, *transversis itineribus*, vanno a comporre una sorta di *fil d'or*. L'aneddoto sembra già andare in una direzione di un senso comune estetico come senso della comunicabilità e della comunità: la contemplazione delle bellezze del macrocosmo del mondo non sarebbero apprezzate come si deve se l'individuo non avesse qualcuno a cui «comunicarle»¹¹⁶. E Kant nel paragrafo 41 conclude che l'uomo solo nella società comincerà a comprendere che non è semplicemente uomo ma «uomo distinto nella sua specie (ciò che è il principio dell'incivilimento): perché così è giudicato colui che è disposto e capace di comunicare agli altri il proprio piacere, e che non è soddisfatto da un oggetto, se non ne può condividere con gli altri il piacere».

Infatti, a ben vedere, almeno due concetti (il «mettersi al posto dell'altro» e il *sensus communis* come ragione sana e intelletto comune) potevano essere giunti a Kant, oltre le mediazioni tedesche, da Montaigne (suo *livre de chevet*) e da Guazzo (autore amato da Montaigne). Il primo legava la capacità di «mettersi al posto dell'altro» alla *vis imaginandi*, alla facoltà dell'immaginazione¹¹⁷, facendo confluire il *sens commun* nell'immaginazione (individuale, sociale e storica), il secondo faceva del *sentimento commune* la chiave ermeneutica privilegiata della sua idea di «civil conversazione».

Nella trama del rapporto e delle metamorfosi europee del concetto di *sensus communis*, che si tenta parzialmente di ricostruire, è mancato infatti un tassello ineludibile, per la 'presenza' di una sorta di convitato di pietra. Non si può passare sotto silenzio, infatti, la *Civil conversation* di Stefano Guazzo, che beneficia largamente di alcuni concetti valliani (per tutti il concetto di «sentimento commune» e di «vita commune»), ed è al contempo testo amatissimo e letto direttamente in italiano da Montaigne, nonostante circolassero traduzioni francesi della *princeps*¹¹⁸ per la cura di Chappuys e Belleforest. E nonostante il tono velenoso mostrato da Guazzo nei confronti di Valla mentre ne ricorda un malevolo epitaffio, che tuttavia comparirà solo nelle edizioni successive. La *Civil conversation* colloca Valla nella tipologia conversativa dei «maldicenti», autori del «vizio» linguistico, la maldicenza, che ha «quasi del mostruoso» quando si manifesta negli intellettuali (nella «persona litterata»): «Il Valla, che facea vivendo guerra / A tutti col mal dir, qui giace, et tace, / Anzi qui morto, ancor morde la terra»¹¹⁹. La *manchette* corrispondente recita: «Lorenzo Valla maldicente».

L'utile universale, il «beneficio universale», scopo della *Civil conversation*, segue la tradizione retorico-umanistica. In particolare Valla¹²⁰ assume il *sensus communis* con il significato che gli attribuisce l'antichità classica: senso che tutti gli uomini possiedono, che si trova in tutti gli uomini (e qui anche la tesi di Kant sarebbe ricompresa), ma soprattutto sentimento che fonda la comunità e che si acquista nel vivere. L'accezione latina del termine conferma l'indicazione data da Voltaire nel suo *Dictionnaire philosophique*: «*Sensus communis* significava presso i Romani non solamente *sens commun* ma umanità, sensibilità»¹²¹. Lo stesso vale per il concetto dinamico e di

¹¹⁴ KANT, *Critica del giudizio*, p. 154.

¹¹⁵ VALLA, *De voluptate*, II, 14, 997; I, 17, 119; S. GUAZZO, *La civil conversation*, in Vinegia, Altobello Salicato, 1580, f. 16v; ed. critica a cura di A. Quondam, Modena, Panini, 1993, p. 27 (d'ora in poi con la sigla Q); MONTAIGNE, *Essais*, III, 9, 986-987. L'aneddoto è ricorrente nei testi umanistici. Cfr. N. PANICHI, *La virtù eloquente. La «civil conversazione» nel Rinascimento*, Pubbl. dell'Università di Urbino, Montefeltro, Urbino 1995.

¹¹⁶ GUAZZO, *La civil conversation*, 1580, f. 16r; Q, p. 27.

¹¹⁷ Cfr. N. PANICHI, *Tra Mercurio e Saturno: l'immaginazione messaggera*, in MONTAIGNE, *L'immaginazione*, introduzione, traduzione e note di N. Panichi, Firenze, Olschki, 2010² (I ed. 2000) e ora in EAD., *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, Olschki, 2004.

¹¹⁸ S. GUAZZO, *La civil conversation*, Brescia, Tomaso Bozzola, 1574.

¹¹⁹ GUAZZO, *La civil conversation*, 1580, f. 36v; Q, pp. 46-7.

¹²⁰ Sulla «dialettica umanistica» di Valla, cfr. L. JARDINE, *Lorenzo Valla and the Intellectual Origins of the Humanist Dialectic*, «Journal of the History of Philosophy», XV, 1977, 2, pp. 143-64.

¹²¹ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophiques*, Paris, Garnier Flammarion, 1964, p. 351.

«naturale»: «naturale è tutto ciò che la natura consente si faccia migliore e acquisti perfezione»¹²²: anima e corpo, pensiero e azione.

Se da un lato non si getta «una rete d'oro» «nell'ampio mare della moral filosofia»¹²³ è perché l'opera di Guazzo pone a presupposto, direzione e senso la morale del quotidiano, nel disegno manifesto di voler riuscire là dove la grande Etica, l'etica delle virtù assolute e sproporzionate alla misura del comune, *id est* umano, ha fallito. Paradossale etica inumana, disproporzionata all'umano, «fantosme à estonner les gens», come affermerà Montaigne che disdegnerà «cette sottile image de vertu, triste, querelleuse, despitée, menaceuse, mineuse», piazzata «sur un rocher, à l'écart, emmy des ronces» (I, 26, 161C). Bisogna praticare, al contrario, «cette vertu supreme, belle, triumpante, amoureuse, délicateuse pareillement et courageuse, ennemie professe et irreconciliable d'aigreur, de desplaisir, de crainte et de contrainte, ayant pour guide nature, fortune et volupté pour compagnes». Qui, a ben vedere, «comune», in realtà acquisisce anche la misura della *mediocritas*, della medietà, della fuga dagli estremi – tesi ripresa da Montaigne ma presente in Valla nella forma opposta. Valla, infatti critica il concetto aristotelico di *mediocritas* mentre precisa che eccesso e difetto non sono misure fisse, ma vanno valutate a seconda dei casi.

La comunità come giudice: non dimenticare Guazzo

Ma è proprio il concetto di «comune», sinonimo di «universale» – concetto e parola cari a Guazzo – a servire da criterio di ricostruzione tassonomica in ambito etico. «Comune» (universale o *humano*) semantizza ciò che deve valere per tutti (per il più gran numero) e diviene chiave ermenutica per penetrare il senso complessivo della *Civil conversatione*; il concetto stesso di «sentimento commune» nella «prattica» degli uomini diviene la sua premessa. Ma la precisazione di Guazzo assume tutta la sua portata etica: «la commune opinione non consiste nel numero, ma nella qualità delle persone, onde non s'havrà a chiamare commune l'opinione da voi addotta»¹²⁴. In *universale* significa secondo natura, *humanamente*, ciò che è tipico dell'uomo in quanto uomo, capace di produzione e di scambio, di piacere e di utile, di beneficio. Giudizio, credenza, sentimento, costumi, detto diversamente la vita e le sue forme sono da percepire come correlati e membri della famiglia semantica del «commune». La comunità intera aspira *naturalmente* nel suo complesso al «beneficio universale», all'utile universale, alla salute della società, tramite il *consenso*, il sentire insieme secondo un'estetica sociale che è la base dell'etica sociale: *ego cum, ergo ego sum*, principio fondamentale della «nostra natura di cui è propria l'umanità»¹²⁵. L'intersoggettività come radice originaria dell'umano.

Il «vero piacere (parlando humanamente) è quello che naturalmente apporta piacere a tutte le persone in universale»¹²⁶. La felicità della vita è singolare e infinita. Si vede l'impronta senecana per la quale il paradigma estetico acquisisce valore morale: *Apes debemus imitari* non concerne solo il *topos* dell'imitazione, ma produce, nel solco delle *Epistulae ad Lucilium*¹²⁷, effetti e affetti etici. Per Guazzo, la conversazione «tra molti» è assimilata al volo dell'ape che produce il miele, succhiando il polline di fiore in fiore: e anche qui si tratta di utilità e beneficio¹²⁸ – e anche il concetto di grazia è legato al piacere.

Se «commune» è lo spazio categoriale e la norma naturale di tutti gli uomini in quanto uomini, dell'*humaine condition*, l'etica filosofica sarà eminentemente pratica, fondata sul «iudicio commune»: «la verità si cava dalle intelligenze comuni, non si possono apprendere queste intelligenze se non col praticare»; «Il se tire une merveilleuse clarté, pour le jugement humain, de

¹²² GUAZZO, *La civil conversatione*, 1580, f. 76v; Q, p. 87.

¹²³ *Ibid.*, f. 66r-v; Q, p. 77.

¹²⁴ *Ibid.*, ff. 116v-7r; Q, p. 127.

¹²⁵ *Ibid.*, f. 60r; Q, p. 69.

¹²⁶ *Ibid.*, f. 5r; Q, p. 17.

¹²⁷ In particolare, SEN., *Ep. ad Lucilium*, 84, 3.

¹²⁸ GUAZZO, *La civil conversatione*, 1580, f. 85r-v; Q, p. 96.

la *frequentation du monde*» (I, 26, 157A), farà eco Montaigne, rilanciando, peraltro, il motivo socratico e ‘sostanziale’ degli *Essais*. Si può ricondurre il grado di verità della filosofia morale al sistema delle pratiche intersoggettive; si può misurare l’universale al particolare e poi di particolare in particolare, anche se il miglior criterio da adottare è la comprensione del pensiero della ‘verità’ che appartiene a colui che «ha sano e giusto iudicio». «Huomo» significa «insieme» e «non si può essere veri uomini senza conversatione»¹²⁹. Altro modo per ribadire l’intersoggettività fonte fondativa dell’umano.

Un concetto analogo è presente nel paragrafo 60 della *Critica della facoltà del giudizio*, là dove Kant afferma che «Humanität» significa da un lato sentimento universale della simpatia e dall’altro facoltà di poter comunicare intimamente e universalmente¹³⁰.

La filosofia pratica, la filosofia della conversazione, per Guazzo è l’antidoto contro l’«odiosa e muta filosofia», teorica, astratta, senza le opere, quindi contro la filosofia «morta». Morta perché «non arreca giovamento ad alcuno, né anco a colui che l’ha acquistata, il quale col proprio giudizio non si può assicurare d’haver appresa la scienza, se non la fa conoscere et non la sente approvare da altri intendenti»¹³¹.

La comunità funziona come specchio, come giudice e occasione di «esaminare [...] la nostra coscienza»: «finalmente ci contentiamo di sottoporci alle comuni opinioni, et ci vegniamo a ravvedere l’immaginazione di qualche nostra imperfezione, la quale ci sforziamo di correggere secondo il giudizio altrui»¹³²: il «giudicio commune» viene iscritto del registro epistemologico della «prova».

Il biasimo, l’approvazione o il rimprovero agendo da reattivi sociali e individuali giocano il loro ruolo nell’accettazione delle regole che fanno sottomettere alle «opinioni comuni» e al «giudicio altrui»: *comuni* per la *qualità* non per il *numero*, ha precisato Guazzo. In un primo momento, mostrano, correggono, riformano i costumi, poi si stratificano nella coscienza collettiva come una sorta di meta-etica, come una norma del comune. L’intellettuale, l’uomo di lettere, il filosofo non possono prescindere nel loro orizzonte comunicativo dalla «vita communis»: il principio metodologico di Apelle (richiamato da Valla, Guazzo e Montaigne) ritorna se il suo modo di procedere diviene principio etico. Se la verità si estrae, «si cava», dalle «intelligenze comuni», Guazzo avvertirà come ineludibile il bisogno dell’appropriazione socializzata del rapporto tra sapere e «vita commune».

Accanto alla dimensione epistemologica della conversazione, vero affinamento e perfezione del sapere, Guazzo esprime la presa di coscienza della funzione dell’«intelligenza commune», criterio di verità e moralità: solo la conversazione può far acquistare il «sentimento commune», la perfezione delle scienze e conduce a «voler vivere dirittamente mal grado de’ mal viventi» e fa «giungere all’altezza de gli honori et beni del mondo»¹³³. Ritorna ad affermare l’identificazione di verità e risultato del giudizio comune e postula così l’ineguaglianza e la diversità come fonti possibili di verità conoscitive e morali.

È tempo ormai di ritornare al concetto di «sentimento commune», prefigurazione del senso comune come «senso universalmente comunicabile». Certo, Kant nella *Critica della ragion pratica* nega al senso comune un valore etico decisivo – la vera conoscenza del bene è indipendente da un sentimento o senso comune etico: la decisione della comune ragione umana a vantaggio della morale si appoggia sul sentimento, sul cuore, e non è influenzata dal concetto di dovere in quanto tale e ne ignora il valore cognitivo (*Prolegomena*)¹³⁴ – il senso comune non può decidere nulla

¹²⁹ *Ibid.*, I, 24r; Q, p. 34.

¹³⁰ KANT, *Critica del giudizio*, p. 220.

¹³¹ GUAZZO, *La civil conversatione*, 1580, f. 14r; Q, p. 25.

¹³² *Ibid.*, f. 70r-v; Q, p. 81.

¹³³ *Ibid.*, f. 23v; Q, p. 33.

¹³⁴ Per la *Kritik der praktischen Vernunft*, in *AK*, V, *Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*, Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1908 (ristampa anastatica, Berlin, de Gruyter, 1968); traduzione italiana, I. KANT, *Critica della ragion pratica*, a cura di E. Garin, Bari, Laterza, 1971, p. 186; per i *Prolegomena* cfr. *Vorwort*, in *AK*, IV, *Kritik der reinen Vernunft, Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe*

perché non è in grado di giustificare se stesso nei suoi principi, secondo il paragrafo undicesimo della *Critica del giudizio*. In ogni modo, nel quarantesimo paragrafo sempre della terza *Critica* il senso comune gioca il ruolo, come sottolineato, di «comune ragione umana», «sano intelletto», le cui conclusioni raggiungono il paragrafo successivo. L'«intelligenza comune» di Guazzo è la «comune ragione umana», intelligenza «sana», «oggetto delle nostre aspirazioni per meritare il nome di uomo». Il senso comune come senso universalmente comunicabile si profila al contrario in Guazzo con una valenza e uno spessore teorico-conoscitivo quale espressione di un consenso generale che gioca una funzione teoretica: i frutti delle scienze si ricavano dall'intelligenza comune. Anche se non si può negare che per Kant l'estetica sia una epistemologia della comprensione¹³⁵.

Come per Valla e Montaigne, il senso comune è il senso del vero che tutti gli uomini possiedono. In quanto solo senso innato in tutti gli esseri umani che presenti una struttura logica, realizza l'accordo di tutti gli uomini nella conoscenza. L'autore della *Civil conversatione* ne fa il vettore conoscitivo privilegiato nella misura in cui tutti lo possono condividere. Soprattutto nella conversazione per Guazzo il senso comune ha la possibilità di pervadere tutte le dimensioni epistemologiche.

La sua «razionalità» consiste nel ragionare secondo concetti e sembra che nella *Civil conversatione* si assista alla sua identificazione (circostanza che si realizza in Kant in modo limitato) con la ragione *tout court*. In effetti, sarà il giudizio estetico piuttosto che quello intellettuale a meritare il nome di senso comune. Inoltre nella *Civil conversatione* (come nella *Critica del giudizio* di Kant) senza il sentimento o senso comune è impossibile comunicare la conoscenza. Il consenso universale, l'intelligenza comune, sembra essere qui il frutto maturo della conversazione civile se si richiama il dialogo di Valla, *De vero bono*, in cui, almeno nel secondo libro, si identifica il senso comune con il bene supremo. Guazzo, da parte sua, si avvicina molto alla direzione di ricerca valliana: il sentimento del bene e del vero, l'etica e la conoscenza, l'*episteme*, risiedono nel senso comune, strumento di verità e di conoscenza.

Gli uomini sono interdipendenti, non solo nei loro bisogni e nelle reciproche utilità, ma anche per ciò che concerne la suprema facoltà, l'intelletto che non può funzionare al di fuori della società umana¹³⁶. La buona compagnia è veramente indispensabile all'essere pensante. In questo senso si può condividere la tesi di Hannah Arendt secondo la quale la *Critica del giudizio* o *del gusto* è stata scritta da Kant in risposta al problema della «sociabilità» e le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* si lasciano leggere come se fossero scritte da un moralista francese. Si pensi al sogno di Carazan, uomo ricco che aveva «chiuso il suo cuore» agli altri uomini e «i suoi tesori in un pugno di ferro». Nel suo viaggio nell'adilà, nel suo progressivo allontanamento dagli uomini e dall'universo, prende coscienza dell'inutilità della sua ricchezza e del pericolo che rappresenta la sua solitudine: si tratta di un artificio ben riuscito per criticare la solitudine dell'uomo moderno. Kant esprime qui, concetto amplificato nella *Critica del giudizio*, il concetto di senso comune come «pensiero della comunità nel seno stesso della comunità» affermandosi come «pensatore del comune».

E il punto di partenza di una società che parla bene è proprio, per Guazzo, il senso comune che va a saldarsi con la retorica umanistica, l'*eloquentia* delle *res* e non la *loquax sapientia*, stigmatizzata anche da Erasmo nella *Lingua*. Come Socrate, Valla, Guazzo e Montaigne (e anche Kant) mettono in opera le massime del senso comune: un pensiero che dal «cielo» «scende sulla terra» per valere ed essere utile agli uomini deve liberarsi dai pregiudizi, deve poter essere sottomesso al «giudizio altrui», reso pubblico dal dialogo (la dialettica) e consono ai criteri comunicativi (la retorica), e per diventare pensiero conseguente deve risultare dalla prova. Cosa può

der Naturwissenschaft, Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1903 (ristampa anastatica, Berlin, de Gruyter, 1968); traduzione italiana, *Prefazione*, in I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, a cura di R. Assunto, Bari, Laterza, 1979, p. 8.

¹³⁵ Cfr. PANICHI, *La virtù eloquente*, e relativa bibliografia.

¹³⁶ I. KANT, *Beobachtungen über Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in *AK*, II, *Vorkritische Schriften I (1747-1756)*, Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1905 (ristampa anastatica, Berlin, de Gruyter, 1968); traduzione italiana, I. KANT, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, in *ID.*, *Scritti precritici*, Roma-Bari, Laterza, 1982, pp. 295-6.

significare di altro che il sapere comincia e finisce con la conversazione e che la conversazione è il cribro della verità – e dunque che il pensiero e il linguaggio presuppongono la comunità, che il loro fine è l'utile e il piacere della comunità? Da qui il suo carattere politico. Cicerone aveva indicato, non a caso, il suo concetto di senso comune con l'espressione «ea sunt [parole, ritmi e suoni] in communibus infixis sensibus»¹³⁷, secondo «tacito quodam sensu, sine nulla arte aut ratione», di cui la natura ha voluto dotare tutti gli uomini. Per Guazzo il senso comune è il senso che conviene alla comunità, il suo *inter-esse*, la sua autentica dimensione etica, e al tempo stesso un criterio dell'etica in quanto utile naturale non opposto, né opponibile, all'onesto. La *conversatione* è, dunque, la condizione necessaria della comunicabilità (il senso comune) e mette a nudo l'essenza necessariamente comunitaria degli esseri umani. Esattamente quello che esprimerà Bernard Lamy nell'esordio della sua famosa *Rhétorique*.

Mentre nasce e si rafforza l'idea della comunicabilità universale del piacere stesso che accresce il valore infinitesimale di un oggetto, anche insignificante, si comprende meglio il senso attribuito da Kant all'affermazione che il purista e il cinico spezzano quel contratto originario della comunità (nel genitivo soggettivo e oggettivo); la loro virtù va contro la comunità, laddove la virtù è, al contrario, fine e fondamento della comunità. In questo senso la *politesse* è veramente «veste della virtù» e non si presenta più come supplemento estetico di una virtù impotente.

¹³⁷ CIC., *Orat.*, III, 195: «Illud autem ne quis admiretur, quonam modo haec vulgus imperitorum in audiendo notet, cum in omni genere tum in hoc ipso magna quaedam est vis incredibilisque naturae. Omnes enim tacito quodam sensu sine ulla arte aut ratione quae sint in artibus ac rationibus recta ac prava diiudicant».

II

LA TRASGRESSIONE DELL'UMANO
ANIMALITÀ *VS* UMANITÀ

1. La vendetta di Circe

E quindi diremo che tu, che sei così intelligente e saggio, non sei nato da Sisifo?

(Plut., *Bruta animalia ratione uti*, 992E)

Quels animaux n'ont la face au haut, et ne l'ont devant, et ne regardent vis à vis comme nous, et ne descouvrent en leur juste posture autant du ciel et de la terre, que l'homme?

(Montaigne, *Essais*, II, 12, 484C)

Animali e ordre de nature

Il bestiario montaigneano e la sua demografia animale si dipanano quasi lungo tutti gli *Essais*, anche se per larga parte significativamente concentrati nell'*Apologie de Raymond Sebond* (in particolare II, 12, 452-486)¹, laddove l'*animalité* funge da pre-testo e rinforzo allo scenario scettico, anatomizzante i presupposti epistemologici e morali della *nihilité de l'humaine condition*.

Sullo scacco della metafisica classica (l'impossibilità di dimostrare razionalmente esistenza di Dio, immortalità dell'anima e unicità del mondo), la sua 'cattiva' logica deduttiva poggiante, per le prove classiche dell'*existentia Dei*, su analogia e tentazioni antropomorfiche, la consapevolezza dell'unità e la stretta connessione di corpo e anima – tale che quando il corpo muore l'uomo non è più, l'*estre* non è – Montaigne, conscio di ignorare sin dove possa spingersi la possibilità, adombra evocando l'«evidenza di ragione» l'esistenza di altri innumerevoli mondi. Del resto, uomini, demoni e Sibille non hanno forse «sino ad oggi» ignorato quel *pays infini* sulla terra (il Nuovo Mondo), posto nell'ordine dell'esperienza esperibile, l'infinita/finita estensione del suo stesso mondo? Se le aporie del soggetto, che non conosce nemmeno se stesso, misurano l'incommensurabilità tra giudicante e giudicato, le prese illusorie e la molteplicità di esperienze², l'animale negli *Essais* (che poi diverrà l'*animal loquens* e andrà a sovrapporsi in certi tratti al *cannibale*) si fa portatore di diversi registri argomentativi ed ermeneutici, tutti funzionali al discorso montaigneano stretto tra l'*impuissance de la raison* e l'*infiny nombre de passions*.

Per dimostrare che lo stereotipo dell'animale consegnato dalla tradizione filosofica, *sine intellecto e sine affecto*, senza *logos* e senza passione – e dall'apologetica cristiana secondo la quale la ragione è dono divino dato all'uomo perché comprenda opere e intenzioni –, abbia solo il significato che l'uomo stesso gli ha dato, Montaigne dispone nondimeno di fonti autorevoli (Aristotele, Eliano, Oppiano, Sesto Empirico, Plinio, soprattutto Plutarco, Lucrezio e il *topos* della natura come «daedala rerum»: V, 236), che fa spesso interagire e ritornare al punto: «La maniere de naistre, d'engendrer, nourrir, agir, mouvoir, vivre et mourir des bestes estant si voisine de la nostre,

¹ Tra gli esempi maggiori, la volpe di Tracia (II, 12, 460A), il cane di Crisippo (*ibid.*, 463A), la murena di Crasso (*ibid.*, 467C), l'elefante di Aristofane, il mulo di Talete (*ibid.*, 472A) e l'animale metafisico: il papero, l'*oison loquens* (*ibid.*, 532-533B).

² Memorabile resta la pagina di II, 37, 782A, *De la ressemblance des peres aux enfans*: «[A] J'imagine l'homme regardant autour de luy le nombre infiny des choses, plantes, animaux, metaux. Je ne sçay par où luy faire commencer son essay; et quand sa premiere phantasie se jettera sur la corne d'un elain, à quoy il faut prester une creance bien molle et aisée, il se trouve encore autant empesché en sa seconde operation [...]». Cfr. *infra*, III, 3.

tout ce que nous retranchons de leurs causes motrices et que nous adjoustons à nostre condition au dessus de la leur, cela ne peut aucunement partir du discours de nostre raison» (II, 12, 470A). L'intento appare subito chiaro. Lo scrupolo non è comporre un elogio della *beste* (anche se emerge con chiarezza un'apologia delle facoltà razionali, morali della 'ragione animale'), ma misurare l'*impuissance humaine* scardinando la *scala naturae*, l'apparente gerarchia degli esseri, quella illusoria *hierarchie* riproposta e difesa da Sebond, balocco e trastullo per «vecchie ribambite», secondo l'efficace immagine bruniana. Abbandonata la logica scalare, Montaigne costruisce il proprio discorso sulla scissione radicale tra uomo ed essere, che va a comporsi nella dicotomia centrale di esistenza ed essenza. La scissione tra uomo e animale non è che la testimonianza di quella scissione primitiva e ineludibile: se l'uomo non può conoscere *les branles internes et secrets* degli animali (*ibid.*, 452A) – ciò che gli è 'inferiore' (secondo la logica scalare) –, come potrà conoscere l'essere, Dio, anima e mondo? Aver 'abbassato' l'animale sotto l'umano non lo ha aiutato a capire il mondo né se stesso: *rien du tout*. Non sarebbe forse più utile elevare l'animale al livello dell'uomo per verificare come quella superiorità illusoria si muti in una paradossale superiorità *e contrario*?

La lunga lista dei comportamenti razionali degli animali e dei loro «sentimenti morali», tratta da antichi e moderni, serve a Montaigne per dimostrare l'incapacità radicale dell'uomo a interpretare il mondo e quindi ad adottare una *praxis* conseguente. Scegliendo di mettere in evidenza le modalità in cui si esplica il giudizio umano sulle bestie, il Bordolese individua tale pregiudizio come emblematico del *modus cogitandi* umano: «Tout ce qui nous semble estrange, nous les condamnons, et ce que nous n'entendons pas: comme il nous advient au jugement que nous faisons des bestes. Elles ont plusieurs conditions qui se rapportent aux nostres: de celles-là par comparaison nous pouvons tirer quelque conjecture; mais de ce qu'elles ont particulier, que sçavons-nous que c'est?» (*ibid.*, 467A). E pensare che «nous sommes le seul animal duquel le défaut offence nos propres compaignons, et seuls qui avons à nous desrober, en nos actions naturelles, de nostre espece» (*ibid.*, 484A).

...la bestise qu'il leur attribue

L'argomentazione montaigneana prende le mosse dal *topos* della *miseria hominis*³. Nonostante l'uomo sia «la plus calamiteuse et fraile de toutes les creatures [...] attachée et clouée à la pire, plus morte et croupie partie de l'univers» (*ibid.*, 452A) rimane la più orgogliosa e gonfia di vento; costruisce la scala degli esseri mentre si pone a inizio, mezzo e scopo della natura in un progetto interamente improntato al ragionamento teleologico. Se l'elogio degli animali vuol colpire la figura quasi ossimorica di un 'antropocentrismo scalare', concepito da chi «taille les parts aux animaux ses confreres et compaignons» (*ibid.*), distribuisce loro facoltà e forze a suo arbitrio, al tempo stesso evidenzia come la ragione umana non solo manifesti l'impossibilità di collocarsi alla sommità della gerarchia degli esseri – tanto «qu'il se trouve plus de difference de tel homme à tel homme que de tel animal à tel homme» (*ibid.*, 466A; I, 40, 258A) –, ma soprattutto la sua incapacità ermeneutica di fronte all'essere e al senso: non abbiamo nessuna comunicazione con l'essere...

³ Per la letteratura critica si vedano almeno: M. MAUPOINT, *Le «Bestiaire» de Montaigne*, «BSAM», s. III, 25-26, 1963, pp. 10-24; G. BOAS, *The Happy Best in French Thought of the Seventeenth Century*, New York, Octagon Books. Inc., 1966² (I ed. 1933); M. ISHIGAMI-IAGOLNITZER, *Apologie des facultés rationnelles chez les animaux au XVI^e siècle. Montaigne et Pasquier*, «BSAM», s. V, 2, 1972, pp. 39-49; C. BLUM, *La mort des hommes et la mort des bêtes dans les Essais de Montaigne: sur les fonctions paradigmatiques de deux exemples*, «French Forum», 5, 1980, 1, pp. 3-13; Y. BELLENGER, *L'intelligence des animaux: Montaigne et Du Bartas lecteurs de Plutarque*, «Revue d'histoire littéraire de la France», LXXX, 1980, 4, pp. 523-37; E. SCHÜTZ, *Anthropologie und Skepsis im Lichte Montaignes*, «Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Pädagogik», LXX, 1994, pp. 5-15; TH. GONTIER, *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux. Montaigne et Descartes*, Paris, Vrin, 1998; ID., *La question de l'animal. Les origines du débat moderne*, Paris, Hermann, 2011 (in particolare capp. I-IV).

Sempre mediante l'animale, questa volta l'*oison loquens* e il «paperocentrismo» di cui si mostra portatore, Montaigne preciserà e compirà l'ultimo passo contro quello stesso 'antroponcentrismo teleologico' e l'illusione di un finalismo naturale: l'*idolum* di credersi scopo della natura (lo stesso *discours*, e con maggior ragione, precisa, potrebbe passare nella testa di un papero...). Ma l'aver ipotizzato una ragione animale permetterà a Montaigne di immaginare un mondo con occhi non umani: così la prosopopea dell'*oison* può rivendicare per sé quella *royauté imaginaire* sull'universo e tutti gli altri esseri (II, 11, 435A) – quella *police royale* di cui trasudava, ancora una volta, la prima parte della *Theologie naturelle* di Sebond.

Decentramento e capovolgimento di prospettiva si coagulano anche, in un testo tardo, intorno al celebre esempio della gatta: «Quand je me jouë à ma chatte, qui sçait si elle passe son temps de moy plus que je ne fay d'elle?» (II, 12, 452C). Nell'edizione del 1595 si legge: «nous nous entretenons de singeries reciproques. Si j'ay mon heure de commencer ou de refuser, aussi à elle la sienne». Il testo primitivo si mostra ancor più incisivo:

Ce défaut qui empesche la communication d'entre elles et nous, pourquoy n'est il aussi bien à nous qu'à elles? C'est à deviner, à qui est la faute de ne nous entendre point: car nous ne les entendons non plus qu'elles nous. Par cette mesme raison, elles nous peuvent estimer bestes, comme nous les en estimons. Ce n'est pas grand'merveille si nous ne les entendons pas; aussi ne faisons nous les Basques et les Troglodites [...] Il nous faut remarquer la parité qui est entre nous. Nous avons quelque moyenne intelligence de leur sens; aussi ont les bestes du nostre, environ à mesme mesure. Elles nous flatent, nous menassent et nous requierent; et nous, elles (*ibid.*, 453A).

Dunque, siamo nel cuore della riflessione scettica: «Qui sçait?». La domestica *chatte* permette di estendere le proprie riflessioni dal *sensorium animale* (cosa ne sappiamo se gli animali possiedano più sensi rispetto a noi?) a una considerazione di un mondo dove la «multiplication et vicissitude de formes» (III, 6, 908B) e la «generale et constante varieté» (I, 26, 154A) superino la capacità epistemologica umana.

Ma l'indagine montaigneana non si chiude sulla funzione epistemologica dell'*animalité* e ne riconfigura la dimensione morale: *est-ce pas un miserable animal que l'homme?* (I, 30, 200A; II, 12, 452A, 456A, 462A). Tutto è giocato sul chiasmo prospettico della *miseria* vs *dignitas hominis*. E dato che la natura non è *marastre* come sostengono Lucrezio⁴ e Plinio⁵, e l'uomo è *foible, calamiteux et miserable* (II, 12, 475A; 489A), la posta in palio si fa intuire più elevata, sino a coinvolgere il concetto stesso di *sagesse* che sembra ricostituirsi all'interno dell'orizzonte dell'*animalité*. Il tema questa volta è epicureo (*ibid.*, 481-486) e riguarda i vantaggi corporali delle bestie: la ragione umana apporta dolore e malattia al corpo, scinde l'uomo in due parti (anima e corpo): «Ceux qui veulent desprendre nos deux pieces principales et les sequestrer l'une de l'autre, ils ont tort» (II, 17, 639A). Gli animali sono più felici perché più vicini al loro corpo e non aumentano i mali con il ragionamento e la riflessione (la riflessione come malattia dello spirito: I, 14, 58; II, 12, 491A-C): «Il est aisé à voir que ce qui aiguise en nous la douleur et la volupté, c'est la pointe de nostre esprit. Les bestes, qui le tiennent sous boucle, laissent aux corps leurs sentiments libres et naifs» (I, 14, 58C). Esse indicano come «l'agitation de nostre esprit nous apporte de maladies» (II, 12, 491A). Il porco di Pirrone *docet* (II, 12, 490A). Come la bestia, come il *laboureur* che si lascia andare solo al suo istinto naturale – «mesurant les choses au seul sentiment present, sans science et sans prognostique, qui n'a du mal que lors qu'il l'a», mentre «l'autre», l'uomo che riflette, ragiona e immagina «a souvent la pierre en l'ame avant qu'il ait aux reins: comme s'il n'estoit point assez à temps pour souffrir le mal lors qu'il y sera, l'anticipe en fantasie, et luy court à devant» – anche «ceux du Bresil» muoiono di vecchiaia per la «tranquillité et serenité de leur ame» (*ibid.*, 491C); un'anima «deschargée de toute passion et pensée et occupation tendue ou desplaisante, comme gents qui passoyent leur vie en une admirable simplicité et ignorance, sans

⁴ LUCR., *De rerum natura*, V, 222-230.

⁵ PLIN., *Nat. hist.*, VII.

lettres, sans loy, sans roy, sans religion quelconque», esattamente come li descrive la retorica della negazione di I, 31. Ancora un accostamento tra i «figli della natura», bestie e selvaggi (*virī a diis recentes*: Seneca, *Epistula* 90, su cui torneremo).

Montaigne chiude il suo discorso aprendolo a una nuova metafisica la cui costruzione poggia sulla consapevolezza di una sorta di *medietas* ‘cosmica’:

[A] Nous ne sommes ny au dessus, ni au dessous du reste: tout ce qui est sous le Ciel, dit le sage, court une loy et fortune pareille. [B] *Indupedita suis fatalibus omnia vincis*⁶ [A] Il y a quelque difference, il y a des ordres et des degrez; mais c'est sous le visage d'une mesme nature: [B] *res quaeque suo ritu procedit, et omnes / Foedere naturae certo discrimina servant*. [A] Il faut contraindre l'homme et le renger dans les barrieres de ceste police. Le miserable n'a garde d'enjamber par effect au delà; il est entravé et engagé, il est assubjecty de pareille obligation que les autres creatures de son ordre, et d'une condition fort moyenne, sans aucune prerogative, præexcellence vraie et essentielle (II, 12, 459A).

La ricerca della differenza è un apprendistato dell'unità. Sbagliato reificare gli animali come umanizzarli: si perde la giusta misura, si negano, al contempo, la realtà dell'animale e quella umana. Ricercando nell'animale annunci della natura umana (etica, linguaggio, politica, arte, religione: dopo aver prefigurato negli elefanti «quelque participation de religion» [*ibid.*, 468A], aggiunge: «pour ne voir aucune telle apparence és autres animaux, nous ne pouvons pourtant establir qu'ils soyent sans religion, et prendre en aucune part ce qui nous est cachée»), si tenta di costruire l'animale a partire dall'umano, da una dignità cui non si riconosce dignità. Attribuire all'animale tutte le prerogative umane per conferirgli dignità, significa innalzarlo a una misura che non ha misura e, nel caso la si riconosca, di segno negativo: senza giurisdizione, il suo attore è *le badin de la farce*. Montaigne avverte il rischio di questo paradossale gioco delle parti e se all'inizio sembra indulgere verso la prospettiva di umanizzazione dell'animale, ne coglie poi tutta la sua criticità negandone il criterio: l'animale è superiore, nella sfera dei sentimenti morali, all'uomo stesso; spetta all'uomo di animalizzarsi e riconoscersi in una sorta di animale metafisico: ‘animalumano’. Crudeltà verso gli animali e indifferenza verso l'«altro» non sono forse la faccia di una stessa medaglia? La domanda diviene pressante e presenta le coordinate di quello che sarà definito l'umanismo del vivente.

In questa stessa direzione Montaigne metterà in atto una serie di analogie radicali tra animali e cannibali. In quanto figli «recentes» della natura, non ancora imbastarditi, i cannibali sarebbero i soli a trovarsi fuori dallo scetticismo; i soli a poter conoscere le cose «comme elles sont» (III, 10, 1006B), devoti di un utile che fa parte per natura dell'onesto: solo i cannibali conoscono la verità delle cose. Ma il discorso montaigneano coinvolgerà anche le bestie: la risposta sulla «verità delle cose» (alla domanda «si cela est vray», 459A)

seroit bonne parmy les Canibales, qui jouissent l'heur d'une longue vie, tranquille et paisible sans les preceptes d'Aristote, et sans la connoissance du nom de la physique. Cette response vaudroit mieux à l'adventure et auroit plus de fermeté que toutes celles qu'ils emprunteront de leur raison et de leur invention. De cette-cy seroient capables avec nous tous les animaux et tout ce où le commandement est encor pur et simple de la loy naturelle; mais eux, ils y ont renoncé (*ibid.*, 541A).

L'analogia, a tratti, cerca il suo rinforzo e anche le descrizioni dei combattimenti ‘nobili’ dei selvaggi sono esemplate su quelle delle bestie plutarchee. Se in generale il monito del Cheroneo era chiaro («[...] tu vedi come i combattimenti delle bestie tra loro e contro voi uomini siamo privi di trucchi e artifici, e come siano una difesa con manifesta e nuda fiducia nella forza vera [...] anche quando siano sopraffatte fisicamente non sono sconfitte né cedono nello spirito, ma muoiono combattendo») è soprattutto nella conclusione che si concentra e scandisce l'interesse sul filo dell'analogia: «Da parte delle bestie, nessuna preghiera né richiesta di compassione né ammissione di sconfitta»⁷. Emerge con una sorta di autoevidenza che la premessa/conclusione a cui era giunto il *Des cannibales* con la sua retorica del discorso cannibalizzante consegnato alla canzone di prigionia

⁶ LUCR., *De rerum natura*, V, 874.

⁷ PLUT., *Bruta animalia ratione uti*, 987D-E.

del selvaggio catturato (dagli stessi selvaggi), che non ammetterà mai di essere stato vinto e sconfitto, è di matrice plutarchea. La sola ammissione della sconfitta avrebbe fatto liberare il 'cannibalizzato' e salvato la bestia... Forza di una reiterata analogia su cui vale la pena riflettere ancora e che porta significati multipli.

Montaigne continuerà a servirsi dell'ermeneutica plutarchea del mondo animale, non solo per la riabilitazione dei cannibali, ma anche per quella della figura femminile che per tradizione, nella complessa fenomenologia della diversità di cui è portatrice, è animale inferiore, esattamente come nella gerarchia apparente degli esseri lo sono le bestie: diverse e inferiori. Nel catalogo del bestiario plutarcheo, la femmina non è «per nulla inferiore al maschio»; sa sopportare i travagli della vita e difendere i propri figli; le appartengono saggezza, forza e coraggio. Lo attesterebbero specifiche genealogie pseudo-mitologiche (la scrofa crommonia, la sfinge, la volpe teumesia, il serpente femmina di Delfi) e bestie comuni, pantere e leonesse, impetuose e forti, più coraggiose di Penelope, la «spartana» che assomiglia alla rondine, non opponendo resistenza a chi voglia fare violenza a lei e alla sua dimora.

Micronarrazione dell' 'animalumano'

Sulla scena del *Bruta animalia ratione uti* plutarcheo si incontrano il più stupido degli animali (il porco, Grillo) e il più intelligente degli uomini (Ulisse). Il maiale, che ormai ha esperienza di entrambi i generi di vita, bestiale e umano, rifiuta di ritornare alla condizione da cui è stato sottratto dalla maga Circe, «riccioli belli», «terribile dea dalla parola umana». Ora che è in grado di giudicare dei due modi di vivere, l'una e l'altra vita, ha maturato la convinzione che la vita 'animale' è superiore a quella umana, per intelletto, virtù morali, passioni, cuore. Come Circe, attrice della metamorfosi, considera una sventura ridiventare da bestia, uomo. Nonostante Ulisse, umanamente sordo, reputi l'affermazione della maga al pari di «un'altra pozione di parole», rimescolata e adulterata, il punto di vista animale non tarderà a trovare le sue motivazioni forti: l'anima migliore è quella che «senza fatica produce la virtù come un frutto nato spontaneamente [...] Dunque, tu ammetti che l'anima delle bestie ha miglior disposizione naturale per produrre virtù ed è più perfetta: infatti, senza ricevere imposizioni e senza insegnamento, come un terreno non seminato e non arato, per natura produce e accresce la virtù adatta a ciascuno»⁸.

Per Montaigne non si tratterà più di umanizzare l'animale, né di bestializzare l'uomo. La sua posizione, pur largamente assimilabile a quella di Plutarco, spinge più avanti l'ottica del discorso sull'*animalité*, privilegiandone un aspetto peculiare: l'esercizio della «temperanza», nell'accezione morale di «delimitazione ed ordine dei desideri»; la pratica della moderazione e buona *dispositio* nel tempo opportuno dei «desideri necessari» come traccia su cui costruire l'idea stessa di una morale naturale. Non si tarda a riconoscere qui la natura della riproposta tassonomica dei desideri, tipica dell'etica epicurea⁹. Naturali e necessari (mangiare e bere), naturali ma non necessari (desideri sessuali e passioni amorose), non naturali e non necessari («penetrano dall'esterno per vuota opinione, a causa dell'ignoranza di ciò che è buono e decoroso», 989A-C), i desideri, soprattutto dell'ultimo tipo, il più lontano dalla natura, segnano i confini di un *ethos* completamente umanizzato. Montaigne ripete alla lettera la tesi epicurea nella ripresa plutarchea: il desiderio indotto «per poco non ha ricoperto con il suo gran numero tutti i vostri desideri naturali e si comporta come una massa di stranieri proveniente da fuori che in mezzo alla popolazione fa violenza contro i cittadini indigeni». Il vantaggio delle bestie è che esse abbiano anime inaccessibili a ciò che proviene dall'esterno, dall'opinione, dal costume: non conoscendo la seconda natura, «vivono tenendosi ben lungi dall'opinione come dal mare». Una vita regolata da desideri e da piaceri necessari esercita la moderazione nei confronti di desideri naturali ma non necessari¹⁰ e del

⁸ *Ibid.*, 987B.

⁹ *Epicurea*, fr. 456 (*Epicurea. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, traduzione e note di I. Ramelli, Milano, Bompiani, 2007² [I ed. 2002]).

¹⁰ PLUT., *Bruta animalia ratione uti*, 989F.

piacere: «scarsa e debole considerazione gode tra noi il piacere e la natura è tutto»¹¹. Quella stessa natura fa assumere l'olfatto come giudice del gusto, anzi giudice prima del gusto, giudice della qualità del cibo (990A), risultando funzione vitale dell'animato. Annotazione che non resterà senza conseguenze.

La temperanza animale è moderazione che si esprime anche nella sfera sessuale, per i tempi e i modi dell'accoppiamento: desiderio sessuale e accoppiamento avvengono al «momento giusto» nella stagione in cui «Amore sveglia le gemme sulle piante e il desiderio negli animali e subito lo spegne»; una volta gravide, le femmine non accettano più il maschio che non tenta approcci amorosi¹². Congiungimenti per «amore sincero», non frutto di corteggiamento e adulterazione. Anche se la prospettiva di Grillo appare un po' edenica, Plutarco ammetterà rituali sessuali anche negli animali. A differenza dell'uomo, poi, le bestie non fanno violenza alla natura per soddisfare i loro piaceri. Plutarco registra forme di bestialità e afferma di ignorare forme di 'umanismo' (esempi di animali che desiderino uomini e vi si accoppino). Nel momento in cui Montaigne rilancia queste stesse tesi, tuttavia le 'corregge' con esempi tratti dal Plutarco del *De sollertia animalium*, letto come il *Bruta animalia ratione uti* nella traduzione di Amyot¹³: l'esempio dell'elefante innamorato della giovane fioraia a cui porta la frutta accarezzandole il seno con la proboscide, del drago desideroso della fanciulla, dell'oca presa d'amore per un ragazzo, del montone devoto alla suonatrice Glaucia (sempre Plutarco) e bertucce (*magots*) «furieusement espris» dall'amore per le donne (*ibid.*, 472A), nella testimonianza di Pierre Boaistuau¹⁴.

Uno dei punti forza è dunque, a tratti, il riconoscimento dell'inferiorità dell'uomo nei confronti della bestia. Non solo per la temperanza e i «desideri necessari». L'uomo, mentre ricerca il piacere del cibo piuttosto che la necessità del nutrimento secondo natura, induce nel suo corpo anche la malattia, assente dagli animali che si cibano di vegetali. Onnivoro, *pamphagus*, per sregolatezza e sazietà di cibi necessari, unico tra gli esseri viventi l'uomo mangia carne invece di vegetali, sempre alla ricerca di cibi non convenienti e impuri. Per questo l'olfatto risulta vitale: la carne *olet*, anzi maleodora.

Nel cuore di questo stesso esempio, il Cheronese sottolinea un aspetto cardine dell'etica animale: la bestia non ruba il cibo alla più debole... Anche in questo caso bestia e cannibali incrociano di nuovo i loro percorsi. Pare di sentire la conclusione del saggio *Des cannibales*, lo stupore del cannibale eloquente di fronte alla fame e alla magrezza dei francesi poveri, delle «metà bisognose», gli altri uomini non più uomini, a cui i ricchi hanno tolto con il cibo necessario la dignità, costringendoli, smagriti dalla fame, a chiedere la carità alle loro porte, porte di un'antica metà che ora è divenuta il tutto, piena di cibo fino alla gola, di ricchi «pleins et gorgez de toutes sortes de commodités» (I, 31, 214A). Se ogni animale (essere animato) tende per sua natura all'autoconservazione e a fuggire ciò che gli nuoce, come preciserà lo stesso Montaigne, qui viene negata la possibilità alla sopravvivenza dell'altro – negazione mai attuata dalla bestia sull'altra bestia. Ma Montaigne di nuovo si spinge più avanti e corregge Plutarco in due occasioni. Se Plutarco nel *Bruta animalia ratione uti* non crede che tra bestia e bestia ci sia una differenza così grande quanta ce n'è tra uomo e uomo, relativamente a intelligenza, raziocinio e memoria¹⁵, Montaigne precisa che esiste maggior distanza tra un uomo e l'altro che dall'uomo alla bestia (I, 48, 258A; II, 12, 466A).

¹¹ *Ibid.*, 990D.

¹² *Ibid.*, 990C.

¹³ *Quels animaux sont les plus advisez*, in *Les Œuvres morales et meslees de Plutarque, Translatees du Grec en François par Messire Jacques Amyot, à present Evesque d'Auxerre, Conseiller du Roy en son privé Conseil, et grand Aumosnier de France*, Imprimerie de Michel de Vascosan, Paris 1572, Mouton, éd. par Johnson Reprint Corporation, 1971, LVIII, ff. 507v-523v; *Si les bestes brutes usent de la raison*, *ibid.*, XXXIX, ff. 270r-274r.

¹⁴ *Histoires prodigieuses*, Préface de Gisèle-Mathieu Castellani, Genève, Slatkine, 1996, cap. XXII (*Amours prodigieuses*), p. 218. In questo capitolo Boaistuau riporta l'esempio dell'elefante e dei «singes roux», insieme ad altri *exempla* (pp. 218-9).

¹⁵ PLUT., *Bruta animalia ratione uti*, 992D-E.

Il ritorno di Circe

La bestia è autodidatta per natura; «autodidatta» della vita (nutrimento, combattimento, etc.) e autosufficiente¹⁶; impara le arti e le sa anche insegnare (difesa, caccia, musica). Nella condivisione di questa ottica, Montaigne avrebbe assunto la difesa di Circe, divenuta alla fine «dea luminosa», cogliendone e rilanciandone il potere demistificatorio. La «figlia del Sole», aprendo «le porte splendenti» e tramutati gli uomini in bestie, ha fatto di una metamorfosi subita una presa di coscienza: l'inconsistenza della gerarchia o scala degli esseri. Circe conosce il senso della metamorfosi e anche nella restituzione omerica¹⁷ è la tessitrice di una grande tela che si dipana dal grande palazzo, dal fumo rossastro, al porcile («Dei porci avevano la voce, le setole e tutto il corpo e l'aspetto [...] A loro Circe gettava ghiande di leccio e di quercia e corniole, quello che mangiano sempre i maiali»). Porcile che è in Plutarco luogo di asini e maiali, di leoni e lupi docili, pronti a festeggiare gli avventori. La tela è la stessa che tesse e narra l'autentica natura degli animali atta a rappresentare, per antitesi, la falsa coscienza di chi proietta su di loro le proprie umane malvagità. Il canto di Circe, a cui Ulisse non ha potuto rifiutare l'amore, non è più «il canto armonioso» dell'inganno, ma quello del disinganno, la fine del «mal giorno» e l'inizio del «buon ritorno».

Il messaggio di Montaigne è chiaro e senza appello. L'essere uomo è una delle possibili forme della natura, del vivente, dell'*animalitas* – e non la migliore –, se la reversibilità delle forme naturali domina l'universo ed esse sono il visibile di un essere (la natura) che sfugge alla fissità dell'identico ed è autore di inesauribile ricchezza manifestantesi nel traboccante, vario e instabile prodursi delle sue forme. Bisogna assecondare e perdersi nella vicissitudine e perpetua moltiplicazione di forme «di una stessa natura», nella selva («folti querceti e la macchia») di Circe la maga («o dea o donna»), per iniziare a comprendere il «vray visage des choses» (I, 23, 116A). Il vero volto delle cose, risultato della metamorfosi di Circe, farà comprendere anche perché la *prisca sapientia*, la *sapientia veterum* abbia rappresentato, con le sue forme simboliche, Minerva in una civetta, Zeus in un toro etc., cioè abbia animalizzato la stessa divinità.

Il significato profondo dell'immagine di Circe è veicolato negli *Essais* lungo un percorso paradigmatico che coinvolge la filosofia stoica. L'uomo si è donato beni «immaginari e fantastici», «futuri e lontani», si è attribuito «falsamente» ragione, scienza, onore, invece di beni «essenziali, tangibili e palpabili», quali pace, tranquillità, sicurezza, innocenza, salute, «il dono più bello» della natura, ammesso anche dalla filosofia stoica per la quale nemmeno la saggezza le è paragonabile. Ma nel contrapporre saggezza e salute gli Stoici finiscono per dare alla saggezza più valore della salute. L'esempio addotto sintetizza bene il concetto. Il riferimento è sempre l'argomentazione attribuita alla filosofia stoica:

si Circé eust présenté à Ulysses deux breuvages, l'un pour faire devenir un homme de fol sage, l'autre de sage fol, qu'Ulysses eust pluost accepter celui de la folie, que de consentir que Circé eust changé sa figure humaine en celle d'une beste; et disent que la sagesse mesme eust parlé à luy en cete maniere: Quitte moy, laisse moy là, plutost que de me loger sous la figure et corps d'un asne. Comment? cette grande et divine sapience, les Philosophes la quittent donc pour ce voile corporel et terrestre? Ce n'est donc plus par la raison, par le discours et par l'ame que nous excellons sur les bestes; c'est par nostre beauté, nostre beau teint et nostre belle disposition de membres, pour laquelle il faut mettre nostre intelligence, nostre prudence et tout le reste en abandon? (II, 12, 485-486A).

Come continuare a pensare che sia «contro natura» «invecchiare in corpi di bestie?»¹⁸. Si affrettava a concludere:

[A] Or, j'accepte cette naïfve et franche confession. Certes, ils ont cogneu que ces parties là, de quoy nous faisons tant de feste, ce n'est que vaine fantasie. Quand les bestes auroient donc toute la vertu, la science, la sagesse et suffisance Stoïque [C] ce seroyent tousjours de bestes; ny [A] ne seroyent pourtant comparables à un homme miserable, meschant et insensé. [C] Enfin tout ce qui n'est pas comme nous sommes, n'est rien qui

¹⁶ *Ibid.*, 991E-992A.

¹⁷ HOM., *Od.*, X, 222.

¹⁸ PLUT., *Bruta animalia ratione uti*, 985E.

vaille. Et Dieu mesme, pour se faire valoir, il faut qu'il y retire, comme nous dirons tantost. Par où il appert que [A] ce n'est pas vray discours, mais par une fierté folle et opiniatreté, que nous nous preferons aux autres animaux et nous sequestrons de leur condition et société (*ibid.*, 486A).

Per compiere il senso della metamorfosi Ulisse dovrà salire «nel letto bellissimo di Circe» («ora nel letto mio saliremo, che uniti di letto e di amore possiamo fidarci a vicenda»)¹⁹. Solo ora la maga («o dea o donna») potrà esclamare: «l'ho giurato, il gran giuramento». Agli occhi del Bordolese, Plutarco rivaluta l'universo di Circe contro l'illusorio, teleologico e colpevole antropocentrismo. In qualche modo Montaigne sembra rispondere anche ad Aristotele²⁰ e la sua teoria della catena alimentare, riproposta ironicamente nell'*Apologie* con l'esempio antiantropocentrico del papero *loquens*: i vegetali forniscono l'alimento agli erbivori e gli erbivori ai carnivori, secondo un ordine finalistico e gerarchico (che non si ritrova già più in Plutarco). Al vertice c'è l'uomo che mangia vegetali e carne. La catena viene ripercorsa e in un primo momento riproposta dal papero solo per essere alla fine riusata e ribaltata, quasi nello stile della confutazione dialettica, in una palinodia che in conclusione della prosopopea spezza il finalismo e la teleologia alimentari e colloca, con lo stesso 'diritto', quindi altrettanto illusoriamente, il papero come ultimo anello della catena dell'essere: sono i paperi (le bestie) a mangiare i vermi inquilini delle carogne umane. Se la catena alimentare aristotelica poneva alla sommità l'uomo antropofago di altri esseri animati, in questa stessa logica il papero (la bestia) risulta essere superiore all'uomo, spettando a lui l'ultimo atto consumato sulla morte, sul cadavere, dell'uomo – con il rinforzo, non di poco conto e che suona come una veemente condanna, che gli animali non si mangiano tra di loro, a differenza degli uomini i quali si sono *entretuez* per motivi religiosi, dando vita al cannibalismo umano dei civilizzati. Il papero, più del porco di Plutarco, mostra quanto sia necessario uscire dalla logica aristotelica anche nel caso se ne volesse restare all'interno. L'intento di Montaigne è quello di spezzare quella aristotelica catena dell'essere in cui l'uomo si autorappresenta come l'anello superiore: *animal triumphans*.

Se Grillo è l'animale parlante che espone la superiorità della condizione animale su quella umana – dando avvio a una sorta di comparatistica tra l'uomo e gli animali – anche il maiale, il più 'sporco' di tutti, non vuole ritornare all'umano, deprezzato e screditato. L'uomo, imbestiato per atto di magia, rompe il paradigma della superiorità umana e si rifiuta di riacquistarne la natura. La 'trasgressione' paradigmatica del rifiuto funziona come una sorta di sveglia dal sonno dogmatico e ipertrofico dell'umano: *ecce homo*.

¹⁹ HOM., *Od.*, 333-335.

²⁰ ARIST., *Politica*, 1256b.

2. *Pulchritudo filia morum*. Etica ed estetica degli animali

[...] y a-il un certain respect qui nous attache, et un general devoir d'humanité, non aux bestes seulement qui ont vie et sentiment, mais aux arbres mesmes et aux plantes. Nous devons la justice aux hommes, et la grace et benignité aux autres creatures qui en peuvent estre capables. Il y a quelque commerce entre elles et nous, et quelque obligation mutuelle. (Montaigne, *Essais*, II, 12, 435A)

In principio era Plutarco

Montaigne ha dichiarato a più riprese la sua ammirazione per Plutarco, compendiabile nel famoso asserto: «c'est mon homme» (II, 10, 416A). Dal Cheronese ha appreso un modo diverso di guardare lo scetticismo²¹. E un modo diverso di considerare la 'legittimazione' della gerarchia apparente degli esseri, il rapporto tra uomo e bestia, che non si lascia ridurre alla mera dicotomia (peraltro illusoria) *humanitas/ferinitas*. Nel *Bruta animalia ratione uti* anche Circe, la signora degli animali, diviene oggetto di una riabilitazione teorica ed etica. Le operazioni tra cielo e terra della maga, lungi dal costituire una punizione, consentono la presa di coscienza dell'ordine della natura. La riabilitazione di Circe, essere che rappresenta il *medium*, la copula tra visibile e invisibile, tra essenza e apparenza, rimette in piedi quel mondo a rovescio, poggiandolo sui cardini di un giudizio più sicuro, dopo essere stato sconvolto, *bouleversé*, dalla critica della *coustume*, dunque del pregiudizio, come suggerirà Montaigne in *De la coustume* (I, 23, 117A) – e anche se configurerà in *De l'experience* (III, 13, 1080B) l'abitudine, *e contrario*, come filtro della maga. L'operazione di Circe riesce a far compiere quella trasmutazione senza ritorno del senso dalla caverna alla luce del giorno: l'uomo non è superiore all'animale.

Grillo nella restituzione plutarcea del *Bruta animalia ratione uti* è il porco parlante che espone la superiorità della condizione animale su quella umana e il desiderio di non voler ritornare all'umano, deprezzato e screditato, *id est* rimesso sui piedi, guardato con occhi liberati dagli *idola* antropocentrici e logocentrici. Divenuto bestia per atto di magia, l'uomo, rompe il paradigma della superiorità umana e si nega al ritorno alla primitiva forma.

Se il *Bruta animalia ratione uti* e il *De sollertia animalium* divengono l'antecedente più importante e la *pepinière* più prolifica delle riflessioni montaigneane, non si possono trascurare però alcuni capitoli centrali di *De communis notitiis contra Stoicos* in cui è contenuto un ulteriore riferimento a Circe che non resterà senza conseguenze.

²¹ Cfr. N. PANICHI, *The Scepticism that Conquers the Mind*, in *Renaissance Scepticisms*, ed. by G. Paganini, J.R. Maia Neto, Dordrecht, Springer, 2008, pp. 183-212; traduzione francese, EAD., *Le scepticisme qui «gagne» le jugement. Montaigne et Plutarque*, in *Montaigne*, sous la dir. de P. Magnard, T. Gontier, Paris, Du Cerf, 2010, pp. 76-80; una versione italiana ampliata è in EAD., *Montaigne*, Roma, Carocci, 2010, pp. 199-224.

Circe contra Circe?

Il risultato cui perviene l'*Apologie* sul versante epistemologico è ben definito. L'uomo, eterno minorenne e *idolum* di se stesso, attore di giudizi confusi e passioni sregolate («l'inconstance, l'irresolution, l'incertitude, le deuil, la superstition, la solitude des choses à venir, voire après nostre vie, l'ambition, l'avarice, la jalousie, l'envie, les appetits desreglez, forcenez et indomptables, la guerre, la mensonge, la desloyauté, la detraction et la curiosité»: II, 12, 486A), è riuscito ad attribuirsi beni immaginari e futuri, si è eletto «falsamente» unico e legittimo possessore di ragione, scienza, onore, sino a spingersi al disprezzo dei beni «essenziali» tra cui la salute, «il dono più bello» della natura (*il bene fisico*), considerato tale anche dalla filosofia stoica per la quale nemmeno la saggezza (*il bene intellettuale*) le è paragonabile. Nell'avviarsi a tale conclusione Montaigne nota subito, nello spirito plutarceo *contra stoicos* e i loro paradossi, che nel contrapporre saggezza e salute gli Stoici finiscono per dare alla saggezza più valore della salute. L'esempio addotto sintetizza bene il concetto – ed è appunto la ripresa di un passo plutarceo tratto da *De communis notitiis* – e il riferimento è sempre all'argomentazione paradossale attribuita alla filosofia stoica e al suo ragionamento su Circe e Ulisse. La saggezza stoica abbandona tutta la sua saggezza nel momento in cui si rifiuta di lasciare «ce voile corporel et terrestre», il corpo umano (*ibid.*, 485-486A); tutti gli altri elementi (ragione, parola, anima) considerati parti ineludibili dell'eccellenza umana sulla bestia sparirebbero di fronte alla bellezza e a scapito dell'intelligenza? Forse si ammette implicitamente che tutte queste belle qualità che hanno indotto a teorizzare una differenza specifica tra uomo e animale in realtà sono *vaine fantaisie*. Ma anche se le bestie possedessero tutte le virtù, scienza, saggezza e la stessa dottrina stoica, rimarrebbero pur sempre delle bestie, imparagonabili all'uomo più miserabile, malvagio e senza senno. Nell'ultima mano Montaigne aggiungerà: *tutto ciò che non è come noi, non ha nessun valore*.

La fonte, quasi a calco, è il capitolo undicesimo: «Dicono infatti che ad Eraclito e Ferecide sarebbe convenuto, se avessero potuto, lasciar andare la virtù e la saggezza, in modo da cessar di essere pieni di pidocchi; e che quando Circe avesse versato due farmachi, l'uno che da saggi rendeva stolti, l'altro che da uomini rendeva asini, Ulisse giustamente avrebbe scelto di bere il farmaco della stoltezza piuttosto che mutare il suo aspetto in figura di bestia pur conservando la saggezza (e manifestamente conservando insieme alla saggezza la felicità!)»²². L'ironia di Plutarco, evidentissima in riferimento al discorso degli Stoici, apre alla conclusione paradossale: «Ed aggiungono che questa scelta la indica e prescrive la saggezza stessa; come se essa dicesse: "Lasciatemi perire, non tenete in nessun conto me che vado in rovina e vengo distrutta passando in un essere che nell'aspetto è un asino". Ma asinina – qualcuno osserverà – è la saggezza che esorta a siffatta scelta, se è vero che, come affermano gli Stoici, l'esser saggio e felice è un bene, il portare in giro l'aspetto di un asino è indifferente!». Da una parte, allora, sulla base del presupposto stoico la saggezza che passa in un corpo di bestia va in rovina, è distrutta e muore; dall'altra, su questo stesso presupposto, si potrebbe ipotizzare una sorta di «saggezza asinina» (quella che ammette la liceità della saggezza stessa di abitare in un corpo di asino, *id est* di bestia), dal momento che il corpo dell'asino in cui la saggezza albergherebbe sarebbe una mera 'casa', un involucro «indifferente», secondo il linguaggio stoico.

Lasciando da parte implicazioni, sviluppi e interazioni del concetto di 'asinità' nella filosofia del Rinascimento, in particolare in Giordano Bruno, di cui mi sono occupata altrove²³, qui lo scetticismo di Plutarco (e l'osservazione circa la «saggezza asinina» convogliata dal paravento

²² Nella traduzione di Amyot: *Des communes conceptions contre les Stoiques*, in *Les Œuvres morales et meslees de Plutarque*, f. 577A-B (traduzione italiana, PLUTARCO, *Gli opuscoli contro gli stoici*, 2 voll., a cura di M. Baldassarri, vol. II, *Delle nozioni comuni contro gli Stoici*, Trento, Quaderni di Verifiche, 1976, 1064, 73, I, p. 31).

²³ N. PANICHI, *Le bestiaire brunien*, in *Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l'Âge Classique*, Actes du colloque international (Nice, 18-19 septembre 2002), éd. par T. Gontier, Louvain, Peeters, 2005, pp. 154-79; EAD., *L'énigme de l'âne cabalistique chez G. Bruno et dans la culture de la Renaissance*, in *L'énigmatique à la Renaissance: formes, significations, esthétiques*, Actes du colloque (Lyon, 7-10 septembre 2005), Études réunies par D. Martin, P. Servet, A. Tournon, Paris, Honoré Champion, 2008, pp. 459-74.

retorico: «qualcuno osserverà», equivalente dell'«ita videatur» ciceroniano) presta bene il fianco al radicamento delle future osservazioni di Montaigne, che nella conclusione del passo citato dell'*Apologie* (485-486A) ha ben presente anche le riflessioni del *Bruta animalia* e il *De sollertia*, fonti maggiori, è stato anticipato, e trama del suo discorso: come continuare a pensare che sia «contro natura» «invecchiare in corpi di bestie?»²⁴. Conosciamo la risposta di Montaigne: Dio stesso, per farsi valere ed essere creduto, bisogna che ci somigli (*ibid.*, 486A).

Per converso, in Plutarco anche la ripresa della figura mitica di Ulisse è un modo di emblemizzare la dottrina secondo la quale, in fondo, è utile vivere da stolti, piuttosto che non vivere affatto, anche se è indubitabile che mai l'uomo potrà raggiungere la sapienza, come lascerà intravedere il successivo capitolo dodicesimo. Se nella tesi stoica la buona salute fisica è preferibile alla stessa sapienza, l'ipotesi di Circe va considerata come una forma di irrealtà, equivalente logico del non essere della sapienza. Eraclito e Ferecide hanno conseguito la saggezza a scapito della salute; lo stato di malattia di fatto impedisce l'acquisto della sapienza. Ecco il nuovo paradosso: tra uno stato di malattia privo di sapienza e uno stato di salute privo di sapienza è dovere morale scegliere il secondo.

Qui la figura di Circe assume solo in apparenza un ulteriore significato paradossale. Il divenire bestia fa comprendere l'umano. Dalla parte di Circe la salute della *ferinitas* si compone come l'unica via per definire l'insensatezza e l'inermità dell'*humanitas*.

La discussione di un altro paradosso stoico riporta in primo piano il tema dell'animalità: questa volta si tratta della tesi sulla liceità del suicidio, tema, com'è noto, che Montaigne rilancerà, facendone l'oggetto di un intero capitolo (*Coustume de l'isle de Cea*). Il passo è importante perché definisce il concetto centrale di natura animale dell'uomo, cioè delle condizioni essenziali di una vita secondo natura. Nonostante il saggio possieda tutti i beni, «e di nulla manca per la felicità e la beatitudine», lo Stoico ritiene sia conveniente uccidersi, esattamente come lo stolto che possiede tutti i vizi e per il quale «nessun bene c'è né mai ci sarà» (solo il male). Non è il bene a far decidere al saggio la rinuncia della vita; né allo stolto il male, ma l'«indifferente», la pretesa cioè che ci siano cose indifferenti (per es. una malattia troppo lunga o troppo dolorosa). In questo caso l'indifferente viene collocato al di sopra del bene. Anche Cicerone nel *De finibus* aveva sostenuto che è un dovere per gli stolti rimanere in vita quando la maggior parte delle cose rimane secondo natura²⁵. Il testo rimanda al frammento III, 757-768, laddove Crisippo ribadisce: il criterio per stabilire la scelta della vita e della morte non è la virtù o il vizio, il bene o il male, ma il possesso o la privazione di quei valori che sono in rapporto con la natura animale dell'uomo, in questo caso l'assenza delle condizioni essenziali di una vita secondo natura. È appena il caso di chiedersi in questo contesto se la dottrina del suicidio quale «uscita ragionevole» non contrasti con la teoria stoica dell'autosufficienza del sapiente e non lasci spazio a un'aporia proprio nel concetto stoico di autosufficienza: come può essere autosufficiente ciò che è per sua natura finito? Sarà autosufficiente entro i limiti dell'umano anche se la tesi del suicidio mette il sapiente in contrasto con la razionalità del mondo, attuando una ribellione alle leggi con cui il mondo è governato, segnando uno iato tra ragione del mondo e ragione dell'individuo?

Secondo gli Stoici ciò che è indifferente e si trova sul piano fisico è di per sé estraneo a ciò che si trova sul piano etico, cioè il bene. Ma dato che il piano fisico, la natura animale, è il supporto del piano etico, la natura razionale, ciò che è indifferente, può portare al conseguimento del bene.

Paradigmi epistemologici e teoria dei sentimenti morali

Il bestiario montaigneano risponde, solo a prima vista, al bestiario classico. Nello scegliere come una delle immagini centrali la *chatte* (*ibid.*, 452C), candido e domestico *apax* dai risvolti

²⁴ PLUT., *Bruta animalia ratione uti*, 985E.

²⁵ «Quam ob rem cum vitiorum ista vis non sit ut causam afferant mortis voluntariae, perspicuum est etiam stultorum, qui iidem miseri sint, officium esse manere in vita, si sint in maiore parte rerum earum quas secundum naturam esse dicimus» (CIC., *De finibus*, III, 18, 61).

compositi, propone una logica decostruttiva combinando temi adiacenti e complementari dall'effetto dirompente.

Il modo *via animalia* serve a Montaigne per esprimere il proprio concetto di scetticismo (anche di qui numerosissime le «prese a prestito» da Plutarco, ammettendo di usarne gli *exempla* in un ordine 'sconvolto' come in tutto il resto del suo lavoro: II, 12, 464A) e di relativismo, che si ricompongono in una precisa prospettiva etica (naturalismo della morale, quale si presenterà a Nietzsche). L'*exemplum* della *chatte* viene introdotto sul filo del ragionamento inerente allo scarto tra caducità del *logos* umano ed eternità dei mondi (alcune annotazioni sono riprese dai *marginalia* apposti sul proprio esemplare del *De rerum natura* di Lucrezio) e, in una sorta di *mise en abyme*, addotto all'interno di una discussione sulla razionalità dell'anima, ovvero sulla sua capacità di concepire prove razionali tramite le quali arrivare «à aucune certitude par argument et par discours» (II, 12, 579). In tale contesto, Agostino sembra porgergli un aiuto, secondo il principio della fallibilità della comprensione: dalla incomprensione di un fatto non se ne può dedurre legittimamente la non esistenza; ovvero, è errato stimare falsi gli argomenti di fede che la ragione non riesce a definire: non ne comprende (e non ne individua) natura e cause che si presentano al contrario nella veste di «esperienze note e indubitabili». L'uomo può solo ammettere la propria ignoranza, la confusione di facile e difficile, la debolezza della sua ragione; nessuna evidenza «chiara e distinta» («non c'è evidenza tanto chiara che sia per lei abbastanza chiara»). Il risultato è che tutti gli oggetti in genere e la natura respingono giurisdizione e intromissione della ragione. L'andamento delle riflessioni è mirabilmente riassunto nel sancheziano: l'uomo che presume del suo sapere, non sa ancora che cosa sia sapere («Que l'homme qui présume de son sçavoir, ne sçait encore que c'est que sçavoir», *ibid.*, 449).

L'argomentazione montaigneana si fa stringente. In ogni processo di validazione ben condotto, il metodo implica la richiesta delle credenziali: su quali prerogative l'uomo crede di poter fondare i privilegi rispetto alle altre creature? Montaigne inizierà il percorso con un andamento centripeto e centrifugo al tempo stesso, per piccoli giri e approssimazioni. Comincerà col mettere a fuoco l'obiettivo di abbattere il bersaglio centrale, il ragionamento teleologico di matrice stoica, secondo il quale l'uomo è lo scopo della natura e dunque tutto l'universo gli è finalizzato. L'operazione si compierà solo alla fine di un lungo percorso che andrà di fatto a costituire una sorta di *De animalibus*, a scapito di chi vuol fare, senza averne i requisiti, «il bilancio del mondo». La polemica è, *obiter dicta*, anche una risposta all'impianto teleologico del «libro della natura», descritto da Sebond nel suo *Liber creaturarum*, poi chiamato *Theologia naturalis*, qui ripreso in negativo, ma con la mediazione poetico/filosofica di Lucrezio, di cui mima il lessico: movimento della volta celeste, luce eterna delle fiaccole rotanti, movimenti del mare infinito sono stati determinati e durano per servire l'uomo. Ma si tratta di un vecchio/nuovo *idolum*: la creatura meschina, che non è nemmeno padrona di sé, pretende di autodefinirsi «padrona e signora dell'universo», si stima la sola creatura degna di ringraziare creatore e creato. Il discorso di questo edificio mentale è autofondato e necessita di 'credenziali': «qu'il nous montre lettres de ceste belle et grande charge» (*ibid.*, 450).

La critica della ripresa ciceroniana della tesi stoica, in testo C, ricentra il problema, non lo sposta, anzi lo amplia in una sintesi che ha potuto giovare di quella acutezza analitica predisposta lungo il dispiegamento metodologico. L'assunto di *De natura deorum* II, 53 (il mondo è stato fatto per gli esseri dotati di ragione, uomini e dei; la *mens*, il *logos*, è umano e divino), in cui Montaigne legge *l'impudence de cet accouplage*, è un ragionamento di secondo grado indicante una lettura del proprio testo che ha già scontato peso e povertà della presunzione umana, attestandone un percorso perseguito, che nel testo tuttavia conoscerà un punto di approdo (la decostruzione della *scala naturae*) intensamente mediato.

Il risultato non riuscirà a evitare del tutto l'approccio di ordine cosmologico, che mantiene e recupera in direzione ontologica lo spessore 'paganeggiante' del neoplatonismo, il modo di considerare l'universo come un insieme di rapporti influenzanti vite, destini, psicologie degli individui, anzi risulterà funzionale alla logica comparativa adottata dal Bordolese: non potrebbero reclamare il diritto a partecipare alla «razionalità del mondo» gli astri, corpi celesti dotati di vita

incorruttibile (qui è adombrata la tesi sull'eternità dei mondi), estetica della bellezza, misura, moto armonioso («d'une si juste regle»: 450A)? Corpi che hanno potere su vite, condizioni, fortune (come voleva l'*Astronomica* di Manilio), persino inclinazioni, pensieri, volontà? Un'epica del «mondo basso» in cui uomini e stati si muovono secondo impulsi astrali: topografie di virtù e vizi, individuali e collettive; capacità e scienza; se lo stesso ragionamento sulla *potentia* degli astri *et cette comparaison d'eux à nous* possono essere pensati solo tramite la loro mediazione. Il discorso si è spinto e stretto polemicamente sul determinismo maniliano²⁶. Le conseguenze (estreme) non si fanno attendere: se è il cielo a elargire la ragione, la *comparaison* dovrà registrare uno scarto gerarchico escludente l'uguaglianza di *dignitas*.

Ma l'erratica ragione umana continua a negare agli astri anima, vita e ragione. Il punto, nell'economia argomentativa, si rivela alquanto delicato. Privi di anima razionale, di ragione, gli astri divengono enormi bestie mute: «Dirons nous que nous n'avons veu en nulle autre creature qu'en l'homme l'usage d'une ame raisonnable?» (*ibid.*, 452C). Tra le altre creature... Montaigne sta preparando il terreno per far entrare in scena la bestia. Dall'animale divino (il cosmo) all'animale terreno (la bestia), lo stesso ragionamento comparativo sussume l'asserto di fondo. Conformemente alla tesi agostiniana, che qui rivela tutto il peso delle sue conseguenze, Montaigne conclude: se quello che non abbiamo veduto non esiste, la nostra scienza è straordinariamente ristretta: non vediamo la ragione nel cosmo come la ragione degli animali. La certezza (frutto della vanità umana) che la ragione si dà è sottomettere il cosmo al suo servizio, sino a spingersi a considerare la luna stessa una terra celeste. In un testo più tardo Montaigne aggiungerà annotazioni su progetti filosofici antichi, quelle montagne, vallate e colline, di suggestione plutarchea dal *De facie in orbe lunae*²⁷ e laerziane (abitazioni, colline, burroni, mentre il sole stesso, massa incandescente rovente, è più grande «del Peloponneso»)²⁸; abitazioni umane e colonie per nostro comodo, insiste, come fanno Platone e Plutarco. *Per analogiam* con il mondo «di su» l'uomo fa della terra un astro che illumina e ha luce propria. Si pone sopra la luna e mette il cielo sotto i piedi. La postura invertita, il passo falso, l'incedere nel nulla lo spinge a eguagliarsi a un dio; mentre si attribuisce prerogative divine, si separa dalle altre creature, «fa le parti» agli animali, distribuendo loro forze e facoltà, a suo arbitrio: presuppone con una intelligenza debole di conoscere i moti segreti e interni degli animali. Ma da quale possibilità di *comparaison* deriva tale giudizio? L'esigenza della comparatistica riconduce al problema iniziale delle credenziali.

Nelle intenzioni di Montaigne, l'esempio non solo riconferma la bontà della tesi agostiniana (se non si conosce, come è possibile mettere in pratica il principio di esclusione o di inclusione), ma anche del metodo adottato applicato all'universo animale (se non si conoscono i moti interni, come si può chiamarli bestiali?). Come nel caso della seconda obiezione di Sebond, in cui Montaigne «senza pensarci» (?) si era già «a metà» impegnato nella prima, qui lo stesso avviene per la *question de l'animalité* (*ibid.*, 578). Già Montaigne sta radicando tutti i presupposti dello scetticismo della conoscenza e la tesi dell'etica naturale.

Per un'etica (e una estetica) della natura

Un difetto di comunicazione tra uomo e bestia. L'avvio è 'classico': allontanandosi dalla saggezza/sapienza primigenia, l'uomo ha progressivamente perso la capacità di comunicazione con gli animali. L'allontanamento dalla *prisca sapientia* ha rappresentato una degenerazione e un indebolimento delle sue capacità originarie. Anche Platone lo attesta nel *Politico*, XVI, 272: la descrizione dell'età di Saturno/Cronos vede l'uomo impegnato in una comunicazione totale idonea a fornire insegnamenti di saggezza e felicità di vita. Il difetto (o la colpa) di comunicazione appartiene all'uomo 'decaduto' e l'incomprensione è ormai reciproca e irrevocabile. Per lo stesso

²⁶ MAN., *Astronomica*, III, 58; cfr. I, 62-65; I, 55, IV, 57 e 93; IV, 79-85 e 118.

²⁷ Nella traduzione di Amyot: *De la face qui apparoist dedans le rond de la lune*, in *Les Œuvres morales et meslees de Plutarque*, ff. 614A-627E.

²⁸ DIOG. LAERT., *Vitae philos.*, Anax., II, 8.

principio di «consapevolezza» dell'ignoranza della conoscenza – da cui si genera il relativismo dello sguardo che appartiene alla gatta – ora con la stessa legittimità il mondo animale può considerare bestiale l'umano. L'*exemplum* del cane-re, attestato dai cosmografi, indica la possibilità della comprensione del suo linguaggio animale. Il *topos* è tratto ancora una volta dal Plutarco di *De communis notitiis*, conclusione del capitolo XI: presso la tribù etiope quel cane, rimane al suo posto solennemente venerato, al contrario degli Stoici che mandano in rovina e distruggono la virtù attaccati come sono alla sanità e all'assenza di pena. Plinio chiama quelle tribù che ricevono ordine da un cane Ptonebari e Ptemfani, e colloca la terra da loro abitata «sul lato africano» del Nilo²⁹.

Ma tra le bestie c'è «piena e totale comunicazione»; i loro gesti parlano come quelli dei muti. Montaigne allestisce una lunga casistica sul linguaggio del corpo e la sua eloquenza muta ma significativa, più della parola. La presunta superiorità del linguaggio umano è il nuovo idolo dell'ignorante: il corpo è comunque eloquente, ha la sua grammatica del gesto. Tutta la letteratura sulla *civil conversation* aveva rilanciato l'eloquenza del corpo e del silenzio, tema esplorato dal mondo classico.

Definita illusoria la superiorità umana, sarà, dunque, lo sguardo della natura sul mondo animale a stabilire in un primo momento la parità tra uomo e bestia. Dall'ottica della natura uomini e bestie sono uguali: forme di uno stesso ordine. L'esempio più significativo riguarda il governo politico: la capacità delle api di disporre incarichi e uffici, azioni e funzioni ordinate, testimonia raziocinio e previdenza di buon governo; così è degli architetti dei nidi (le rondini), della capacità del ragno di tessere in modo non uniforme la tela e la scelta del nodo opportuno: testimoniano della capacità di scegliere, pensare e concludere. Se da effetti simili si devono inferire cause simili, uno stesso raziocinio presiede all'uomo e alla bestia («est-il police réglée avec plus d'ordre, diversifiée à plus de charges et d'offices, et plus constamment entretenue, que celle des mouches à miel? Cette disposition d'actions et de vacations si ordonnée, la pouvons-nous imaginer se conduire sans discours, et sans providence?», *ibid.*, 454-455A). L'intelligenza umana rifiutando (precludendosi) tale conclusione logica attribuisce all'istinto e all'inclinazione naturale ciò che l'uomo non riesce a ottenere con la natura e con l'arte. Ma, pensando di svilire l'animale, attribuisce, senza volerlo, un vantaggio alla bestia che risulterebbe guidata da quella stessa natura che ha abbandonato l'uomo: una brutta stupidità naturale supera in tutto la divina intelligenza umana. Escludendosi dalla natura, l'uomo si esclude, al contempo, dalla sua cura universale e dal primordiale istinto di cui essa ha dotato tutte le creature, il sentimento di autoconservazione: cercare la propria utilità e fuggire ciò che nuoce.

Inoltre, se uno dei privilegi accampati dall'uomo è il linguaggio, ma se esso non è naturale, se il linguaggio del gesto lo precede, in quanto universale e, come si dirà, proprio dell'uomo di natura, resterebbe da capire, conclude Montaigne, quale linguaggio parlerebbe il fanciullo allevato in piena solitudine. Avrebbe certamente qualche specie di linguaggio per esprimere i suoi pensieri, ma resterebbe da capire, dunque, quale tipo di linguaggio parlerebbe il bambino erodoteo: quello che se ne dice per congettura non gli appare credibile. La congettura è riferita alla sua fonte primitiva: (Erodoto)³⁰, l'«espedito» di Psammetico, re dell'Egitto, e la prima parola pronunciata dall'uomo più antico: «bekos»³¹.

²⁹ PLIN., *Nat. hist.*, VI, 35, 192.

³⁰ HERODOT., *Hist.*, II, 1-4.

³¹ Quando Psammetico cominciò a sospettare che i Frigi, e non gli Egiziani, fossero da considerare il popolo più antico del mondo, «prese due neonati, figli di genitori qualsiasi, e li diede a un pastore perché li allevasse presso le sue greggi nel modo seguente: gli ordinò che nessuno proferisse una sola parola in loro presenza; dovevano stare da soli in una capanna isolata, a ore stabilite il pastore doveva condurre da loro capre e, una volta che essi si fossero saziati di latte, provvedere a sbrigare il resto. [3] Psammetico faceva tutto ciò e imparava queste disposizioni perché voleva sentire quale parola i bambini avrebbero pronunciato per prima, una volta superata la fase dei balbettii indistinti. E così avvenne: erano ormai due anni che il pastore svolgeva quel compito, quando un giorno, mentre apriva la porta ed entrava nella capanna, entrambi i bambini, gettandosi ai suoi piedi pronunciarono la parola “bekos” tendendo le mani [...] quella parola venne continuamente ripetuta [...] [4] [...] Psammetico dopo averli uditi personalmente, cercò di scoprire quali uomini chiamassero qualcosa “bekos” e dalle sue ricerche venne a sapere che i Frigi chiamavano così il pane. Perciò basandosi su tale vicenda, gli Egiziani riconobbero che i Frigi sono più antichi di loro» (HERODOT., *Hist.*, II, 2).

Del resto, Montaigne si mostra sempre più convinto che parlino anche gli animali e, richiamando l'autorità di Lattanzio³², attribuisce alle bestie anche il riso, prerogativa affidata dallo Stagirita solo all'uomo. La differenza del linguaggio tra i diversi paesi viene ricondotta alle pernici di Aristotele³³.

La sentenza dell'*Ecclesiaste*, inscritta nelle travi della biblioteca, circa la legge universale cui partecipano tutte le creature (l'uomo non è né al di sopra né al di sotto del resto; tutto quello che è sotto il cielo è sottoposto alla stessa legge) porta alla conclusione che «Il y a quelque difference, il y a des ordres et des degrez; mais c'est sous le visage d'une mesme nature» (*ibid.*, 459A). Non è legittimo costruire un asse oppositivo secondo il quale le bestie agiscano per inclinazione naturale e necessitata (tesi che, peraltro era sostenuta anche da Sebond) laddove gli uomini procedano per scelta e arte: «Nous devons conclurre de pareils effects pareilles facultez, et confesser par consequent que ce mesme discours, ceste mesme voye, que nous tenons à ouvrir, c'est aussi celle des animaux» (*ibid.*, 460A).

Il discorso interiore

Anche il celebre esempio della volpe di Tracia è tratto da Plutarco, *De sollertia animalium*, XIII³⁴. L'aneddoto narra del comportamento degli abitanti di Tracia di fronte a un fiume ghiacciato: prima di attraversarlo mandano avanti la volpe. Per avanzare o arretrare, l'animale avvicina l'orecchio per sentire lo scorrere dell'acqua, il suo mormorio, a testimonianza che il ghiaccio abbia più o meno spessore: «n'aurions nous pas raison de juger qu'il luy passe par la teste ce mesme discours qu'il feroit en la nostre, et que c'est une ratiocination et consequence tirée du sens naturel: Ce qui fait bruit, se remue; ce qui se remue, n'est pas gelé; ce qui n'est pas gelé, est liquide, et ce qui est liquide, plie sous le faix?» (*ibid.*, 204A). Non vedere ragionamento e capacità di conclusione in tale procedimento e attribuirlo solo all'acutezza dell'udito è una «chimera». Senza saperlo, la meschina creatura, mentre attribuisce all'animale comportamenti per *apprendimento* e *scuola di natura*, invece di avvilirlo finisce per esaltarlo e porlo al di sopra di se stessa: il merito di scienza non è negato ma attribuito a più forte ragione. La conclusione logica è che il comportamento degli animali è per scienza e saggezza. A Plutarco Montaigne continuerà ad attingere, senza posa, come le sue Danaïdi, e resterà la felice cornucopia anche per il *topos* del coraggio degli animali (seppia, elefante, etc.).

E se nel bestiario plutarco si trova traccia dell'esempio, famosissimo, del cane 'dialettico' di Crisippo (che compare nel testo subito dopo)³⁵, in realtà il riferimento, che poi diverrà classico, questa volta il Bordoiese lo trae dagli *Schizzi pirroniani* di Sesto Empirico (I, XIV): trovandosi a un incrocio di tre strade per dover cercare il padrone o la preda che ha seguito sino a quel punto, 'fiutata' l'inutilità della prima e la seconda pista, il cane si getta senza incertezze nella terza; per sceglierla non si è più affidato al senso dell'odorato, ma solo alla forza della ragione. Se il padrone non è passato da questa o da quella strada *infallibilmente* è passato dalla terza: vera e propria conclusione di un ragionamento: «Ce traict purement dialecticien et cet usage de propositions divisées et conjointes et de la suffisante enumeration des parties, vaut il pas que le chien le sçache de soy que de Trepezonce» (*ibid.*, 463; 208A). Il cane conosce per natura logica e dialettica, quali le si può appunto apprendere dall'umanista greco Giorgio Trebisonda e dai suoi trattati in uso nelle scuole.

Le bestie sono capaci di istruzione (merli, corvi, gazze, pappagalli, animali per i ciechi), di raziocinio 'interno' («un discours au dedans»), un senso interno che è l'immaginazione ovvero la ragione: la differenza con l'uomo è quantitativa, non qualitativa specificherà l'*Apologie* (almeno:

³² LACT., *Divinae institut.*, III, 10.

³³ ARIST., *Hist. anim.*, IV, 9.

³⁴ Nella traduzione di Amyot: *Quels animaux sont les plus advisez*, in *Les Œuvres morales et meslees de Plutarque*, f. 513F-G.

³⁵ *Ibid.*, f. 514G-H.

452A; 454-481A), e in *De la force de l'imagination* (I, 21, 104A) l'immaginazione, comune a uomini e bestie, presenta un grado di partecipazione quantitativo, non qualitativo: gli uomini ne possiedono in misura maggiore rispetto agli animali (I, 14, 58C)³⁶. Poi, insegnano le arti: tessere e cucire (ragno), costruire (rondine), musica (cigno e usignolo), esercizio della medicina. Ora è la volta di un altro cane, quello che Plutarco dice di aver visto: con la lingua non riesce più ad arrivare sul fondo della brocca, allora mette dei ciottoli dentro l'imboccatura per fare alzare il livello dell'olio: «Cela, qu'est ce-que, si ce n'est l'effect d'un esprit bien subtil?», come per i corvi di Barberia. Per la seconda volta, correggendo Plutarco, ribadisce un concetto che era stato l'*incipit* di I, 42: «il se trouve plus de difference de tel homme à tel homme que de tel animal à tel homme» (*ibid.*, 466A).

Il razicinio animale «c'est une mesme nature qui roule son cours» (*ibid.*, 467C). Il tema è una delle *entrées* principali che permette a Montaigne di indagare il cuore della giustificazione/legittimazione etica della diversità: definiamo incolto chi non conosce il francese e «i nostri inchini serpentine» (*inclinations serpentées*): «Tout ce qui nous semble estrange, nous le condamnons, et ce que nous n'entendons pas: comme il nous advient au jugement que nous faisons des bestes. Elles ont plusieurs conditions qui se rapportent aux nostres: de celles-là par comparaison nous pouvons tirer quelque conjecture; mais de ce qu'elles ont particulier, que sçavons nous que c'est?» (*ibid.*, 467A). E pensare che «nous sommes le seul animal duquel le defaut offence nos propres compaignons, et seuls qui avons à nous desrober, en nos actions naturelles, de nostre espece» (*ibid.*, 484A). L'uomo non può intendere in nessun modo quello che gli è nascosto e Montaigne rilancia il *topos* della religione degli elefanti.

La conclusione è nello stile del definitivo annichilimento del soggetto, dell'umano. La condizione delle bestie attesta una loro superiorità *iure naturae*; alcune azioni superano a tal punto la capacità umana da non poter essere imitate nemmeno con l'immaginazione. Tutto l'ordine animale sarà spiegato arbitrariamente se si attribuisce il comportamento a disposizione naturale, senza intelligenza, consenso e ragionamento di chi la produce. Negare intelligenza, consenso e ragionamento alle bestie equivale a creare un'opinione evidentemente falsa.

Anche se esistono condizioni di parità (modo di nascere, generare, nutrirsi, agire, muoversi, vivere e morire delle bestie, simile a quello dell'uomo), tutto ciò che si attribuisce alla condizione umana non può venire dalla facoltà della ragione (*ibid.*, 470A).

Une equalité tres-equitable

L'analisi dell'intelligenza e degli affetti degli animali permette di costruire una teoria dei sentimenti morali, una sua mappa che va dalla sessualità (una miglior posizione sessuale più efficace per il concepimento – il più importante scopo degli atti sessuali; il sesso femminile nelle bestie modesto e più tranquillo rispetto ai «mouvements indiscrets et insolents» delle donne in preda a eccitazione durante l'atto sessuale) alla giustizia (se giustizia è dare a ciascuno quello che gli è dovuto, secondo la definizione canonica, le bestie servono, amano e difendono i loro benefattori, riproducono una certa immagine di giustizia conservano una eguaglianza equa, *une equalite tres-equitable*, nel dispensare i loro beni ai piccoli, all'amicizia, alla simpatia che Montaigne definisce nella piena modernità: «Il y a certaines inclinations d'affection qui naissent quelquefois en nous sans le conseil de la raison, qui viennent d'une temerité fortuite, que d'autres nomment *sympathie*», *ibid.*, 471A), alla benevolenza (per esempio dei cavalli), al criterio di scelta nei loro amori, all'economia domestica.

Da Plutarco arriva anche la tassonomia dei desideri: naturali e necessari (bere e mangiare); naturali e non necessari (commercio con le femmine); non naturali né necessari (quasi tutti i bisogni

³⁶ «Il est aisé à voir que ce qui aiguise en nous la douleur et la volupté, c'est la pointe de nostre esprit. Les bestes, qui le tiennent sous boucle, laissent aux corps leurs sentiments, libres et naïfs, et par consequent uns, à peu pres en chaque espece, comme nous voions par la semblable application de leurs mouvements».

umani: superflui e artificiali). La natura si accontenta di poco e ha desideri limitati; non rientrano nei suoi precetti le raffinatezze culinarie, i vini squisiti e *la recharge* che l'uomo aggiunge ai desideri amorosi. In fondo si tratta di un inno alla moderazione entro i limiti della natura («moderation soub's les limites que nature nous a prescripts», *ibid.*, 472A).

L'ignoranza del bene, o la sua falsa idea, ha radicato nell'uomo molti desideri estranei (*cupiditez estrangeres*) e scacciato quelli naturali. Tale cattiva politica del desiderio indotto, che finisce per identificarsi in una cattiva politica dell'umano, lascia il campo alla metafora plutarchea della città in cui gli stranieri scacciano i cittadini naturali instaurando una tirannide. La tirannia dei desideri artificiali.

A volte, tuttavia, le bestie eguagliano l'uomo per imitazione, riproducendo per natura l'immagine dell'avarizia umana. Resta la guerra: «la plus grande et pompeuse des actions humaines». Le bestie non posseggono il desiderio di distruggersi a vicenda. E allora se non è naturale, non è necessario... Nella geografia dei sentimenti morali accanto a fedeltà, gratitudine, capacità di allearsi e confederarsi, di recarsi reciproco aiuto, Montaigne annovera anche il pianto, insieme a magnanimità, pentimento, clemenza e conoscenza della matematica (il riferimento va ai modi di vivere dei tonni).

Ricentrando il discorso sulla *vis imaginandi*, che serve per spingere più lontano i confini di somiglianze e corrispondenze tra uomo e bestia, Montaigne cerca di definire la capacità immaginativa umana quale privilegio dell'anima di ridurre alla propria condizione tutto quello che concepisce (spogliare delle qualità mortali e corporali ciò che vi entra, considerare le cose svestite e spogliate della loro condizione corruttibile). Una sorta di definitivo abbandono di vesti vili e superflue,

l'espaisseur, la longueur, la profondeur, le poids, la couleur, l'odeur, l'aspreté, la polisseure, la dureté, la mollesse et tous accidents sensibles, pour les accommoder à sa condition immortelle et spirituelle, de manière que Rome et Paris que j'ay en l'ame, Paris que j'imagine, je l'imagine et le comprends sans grandeur et sans lieu, sans pierre, sans plâtre et sans bois; ce même privilege, dis-je, semble estre bien évidemment aux bestes: car un cheval accoustumé aux trompettes, aux harquebusades et aux combats, que nous voyons tremousser et fremir en dormant, estendu sur sa litière, comme s'il estoit en la meslée, il est certain qu'il conçoit en son ame un son de tabourin sans bruit, une armée sans armes et sans corps (*ibid.*, 481A).

Di nuovo Lucrezio³⁷.

Nell'intento di confortare l'etica animale, Montaigne approda a una precisa concezione estetica. Per attingere tale obiettivo utilizza il concetto di relativismo riferito all'idea di bellezza, nel caso specifico riferita al corpo. La sua definizione presuppone un accordo sul canone estetico, ma il relativismo (estetico) porterà, a seconda dei casi, ad apprezzare la Venere nera o la Venere bianca perché la bellezza è rappresentata in conseguenza di usi e costumi secondo il motto *Pulchritudo filia morum*. Non si tratta semplicemente di aderire a un'estetica del bello non scindibile da un'estetica del brutto, ma di un'estetica del bello ricostruita su canoni spazio-temporali: la bellezza è dipinta grossa e pesante dagli italiani, asciutta e sottile dagli spagnoli, bianca per alcuni, bruna per altri, tenera e delicata o forte e vigorosa. In una tarda aggiunta manoscritta, il concetto di bellezza coinvolgerà il punto genetico delle forme. Platone vede la perfezione estetica nella sfera, gli epicurei nella piramide o nel quadrato, non potendo «avalere un dieu en forme de boule» (*ibid.*, 483C).

La natura non ha privilegiato l'ordine dell'umano e, con Seneca, molti animali superano l'uomo in bellezza: «a multis animalibus decore vincimur»³⁸. Nemmeno la tanto decantata e vantata posizione eretta appartiene solo all'uomo. *Contra Ovidio*³⁹, molte bestie hanno lo sguardo rivolto verso il cielo (e possiedono anche il riso). Ancora Plutarco: «Quels animaux n'ont la face au haut, et ne l'ont devant, et ne regardent vis à vis comme nous, et ne descouvrent en leur juste posture autant du ciel et de la terre, que l'homme?» (*ibid.*, 484C). Nell'attribuirsi beni illusori (ragione, scienza,

³⁷ LUCR., *De rerum natura*, IV, 987-989.

³⁸ SEN., *Ep. ad Lucilium*, 124.

³⁹ OVID., *Met.*, I, 84-86.

onore) si trascurano beni essenziali e tangibili: tranquillità, sicurezza, innocenza, salute. L'uomo coltiva solo incostanza, irresolutezza, incertezza, dolore, superstizione, preoccupazione per le cose future, ambizione, avarizia, gelosia, invidia, desideri sregolati, forsennati e indomabili, guerra, menzogna, slealtà, calunnia, curiosità. Una ragione strapagata: «cette capacité de juger et connoistre, si nous l'avons achetée au pris de ce nombre infiny de passions ausquelles nous sommes incessamment en prise» (*ibid.*, 486A).

La conoscenza e la scienza non danno la felicità e saggezza, non liberano dal male fisico, dalla vergogna e dalla povertà. Montaigne preferirebbe assomigliare ad artigiani e contadini, o all'*idiot*a di memoria classica. La scienza è necessaria alla vita ma, come gloria, nobiltà, dignità o, si legge in una annotazione sull'esemplare del 1588, bellezza e ricchezza, necessarie *de loin*, «un peu plus par fantasie que par nature». Sempre in testo C, il modello di organizzazione sociale della vita animale (cariche, regole e leggi) si presenta come modello per l'umano: per il buon governo sono sufficienti le stesse regole naturali delle gru e delle formiche. Una buona società umana potrebbe reggersi su regole animali/naturali. Ma l'uomo ora è degenerato. Il discorso servirà a Montaigne per introdursi al concetto di morale universale e naturale⁴⁰: «Il ne faut pas laisser au jugement de chacun la cognoissance de son devoir; il ne luy faut prescrire, non pas le laisser choisir à son discours: autrement, selon l'imbecillité et varieté infinie de nos raisons et opinions, nous nous forgerions en fin des devoirs qui nous mettroient à nous manger les uns aux autres, comme dit Epicurus» (*ibid.*, 488A).

Le bestie, che vivono in una morale naturale, non sono belluine. Il concetto è ribadito, insieme alla critica all'antropocentrismo teleologico nella evocata prosopopea del papero. E pensare che «mon Seneque recognoit [...] que Dieu luy a donné le vivre, mais qu'il a de soy le bien vivre»; così anche il *De natura deorum* di Cicerone (III, 36).

Il paradosso sottolineato dal Bordolese è che l'intelligenza umana non soffre nel paragonarsi a Dio, mentre si avverte umiliata allorché viene paragonata all'animale.

⁴⁰ Per il concetto di morale rinvio a *Morale/Moraliste*, entrée del *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Ph. Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016² (I ed. 2007), e a N. PANICHI, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, Olschki, 2004.

3. Guerra e violenza. Il mio nome è Legione

Un eretico sarai per te stesso, e una strega e un indovino e un pagliaccio, e uno che dubita, che non è santo, che è un malvagio. Tu devi voler bruciare te stesso nella tua stessa fiamma: come potresti voler rinnovarti senza essere prima divenuto cenere!

Va' nella solitudine, fratello, col tuo amore e con il tuo creare; solo in seguito la giustizia ti seguirà zoppicando
(F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Del cammino del creatore*, 85, 100)

Il mio nome è Legione
(Luca, VIII, 30)

Diriguisse malis: *Niobe o la roccia di dolore*

A dispetto delle mitologie umanistiche sul «secolo aureo», la consapevolezza di vivere in una rinnovata e quasi eterna «età del ferro», in un «secolo ferrigno» (per citare Bruno), spinge le riflessioni filosofiche europee a concentrarsi su temi – guerra e violenza – che, mentre producono precise torsioni concettuali, vanno a comporsi nella scena primitiva di ogni tentativo di discorso antropologico e morale intorno a un uomo che ormai abita solo la terra e ha fatto dell'*angelus novus* pichiano da aspirazione, sogno, da tensione per quel cielo in terra senza alcuna volontà di compiersi, un'interrogazione permanente sul suo destino: solo un dio ci può salvare?

La domanda giunge a Montaigne (*De la vanité*, III, 9, 946B) via Orazio. All'origine, è l'apostrofe rivolta a Nettuno dal marinaio in mezzo alla tempesta: «Deus haec fortasse benigna / Reducet in sedem vice»⁴¹. In *De la gloire* il Bordolese non si accontenta di correggerla e riformularla con un riferimento alla capacità di autodeterminazione del soggetto («O Dieu, tu me sauveras, si tu veux; tu me perdras, si tu veux: mais si tiendrais je tousjours droit mon timon», II, 16, 624B); ne fa una sorta di architrave per uno sguardo necessario sull'uomo *en tant qu'il est homme* – limiti e possibilità – in una prospettiva adottata a piene mani da Charron nella *Sagesse* e proveniente, quasi per discontinuità paradigmatica, dall'idea del *liber naturae* consegnato da Sebond alla prima parte della *Theologie naturelle*⁴².

In un secolo 'ferrigno', dunque, cosa deve aspettarsi l'uomo in quanto uomo, cosa può fare e sperare questo animale versicolore che assomiglia di più al camaleonte che al polipo (II, 12, 469A), patisce il cambiamento passivo e non sa ancora essere attore del cambiamento attivo, come scriveva Plutarco del mondo animale in *De sollertia animalium*⁴³, subendo e non 'agendo' la passione?

⁴¹ HOR., *Epod.*, XIII, 7-8.

⁴² Cfr. N. PANICHI, «Docteur en la nature». *De Charron à Sebond?*, «Corpus», LV, 2008, pp. 83-108.

⁴³ Nella traduzione di Amyot: *Quels animaux sont les plus advisez*, in *Les Œuvres morales et meslees de Plutarque*, f. 519G-H: «[...] mais quant au poulpe, c'est une action et non pas un chagement de passion: car il change de couleur avec certaine science et de propos deliberé pour se cacher de ce qu'il craint, et pour attraper ce dont il se nourrit, et par le moien de ceste ruze il prend ce qui ne s'en fuit, et fuit ce qui passe outre».

Il gioco dei paradossi montaigneani, tuttavia, incoraggia e alimenta altri percorsi: l'uomo-camaleonte non ha ancora esperito il *multiversum* pichiano (nonostante che in II, 37, 782A, immaginando l'uomo che guarda «autour de luy le nombre infiny des choses, plantes, animaux, metaux», Montaigne ammetta tutto il suo imbarazzo per non sapergli indicare da dove poter cominciare il suo *experimentum mundi* e prefiguri la possibilità che «sa premiere fantasie» si diriga «sur la corn d'un élan», scontandone tutta l'inermità) e in virtù di tale prerogativa non potrà mai divenire bestia o angelo. Configurare nella bestia e nell'angelo i due estremi del bene e del male, significa mal porre la domanda (solo un dio ci può salvare?); e così fissati, non solo divengono i termini di una domanda mal posta, ma si compongono in una mera elusione della *question de l'homme*: «C'est [...] vanité que nous desirons estre autre chose que ce que nous sommes. Le fruit d'un tel desir ne nous touche pas, d'autant qu'il se contredit et s'empesche en soy. Celuy qui desire d'estre fait d'un homme ange, il ne fait rien pour luy, il n'en vaudroit de rien mieux. Car, n'estant plus, qui se resjouyra et ressentira de cet amendement pour luy» (II, 3, 353-354A). Lucrezio ha insegnato che per provare le passioni, comprese infelicità e sofferenza, bisogna esistere nel tempo in cui esse si producono (III, 874), anche se «humeurs transcendentes» spingono gli individui a cercare altre misure: «Ils veulent se mettre hors d'eux et eschapper à l'homme» (III, 13, 1115C). La coscienza umana sarà sempre altra da quella d'un ange ou d'un cheval (III, 2, 806C).

Insieme a innumerevoli esempi tratti per larga parte dal bestiario plutarco, il *topos* del camaleonte e del polipo veicola Montaigne verso una conclusione che non resterà senza conseguenze: «[A] Or ces effets que nous reconnoissons aux autres animaux, plus grands que les nostres, tesmoignent en eux quelque faculté plus excellente qui nous est occulte, comme il est vraysemblable que sont plusieurs autres de leurs conditions et puissances [C] desquelles nulles apparances ne viennent jusques à nous» (II, 12, 469). La bestia non è misura al di sotto dell'umano come l'angelo non lo è al di sopra; né misurabili né, a loro volta, misuranti, perché l'uomo non li può conoscere. Il male non è male e il bene non è bene se non astratto: *dessous* e *dessus* dell'uomo non esistono misure se non illusorie e la *miseria hominis*, l'uomo stesso senza la sua *dignitas*, non rappresenta una misura: «Nous ne sommes ny au dessus, ny au dessous du reste [...]. Le miserable [l'uomo] n'a garde d'enjamber par effect au delà; il est entravé et engagé, il est assubjecty de pareille obligation que les autres creatures de son ordre, et d'une condition fort moyenne, sans aucune prerogative, præexcellence vraye et essentielle» (II, 12, 459A).

Intorno a tale soggetto/oggetto, caratterizzato dall'insocievole socievolezza («Il n'est rien si dissociable et sociable que l'homme: l'un par son vice, l'autre par sa nature»: I, 39, 238C) e teatro della contraddizione – di cui gli *Essais* registrano la crisi epistemica e morale –, si addensano interrogativi ineludibili a partire da quello fondatore: il destino o *fatum* dell'uomo è la guerra o la pace, se «pour neant evite la guerre celuy qui ne peut jouyr de la paix» (II, 3, 354A)? E se per mantenere la pace fosse necessaria la guerra – come testimonia la *vulgata* classica e raccomanda la *raison d'état*, quella potente ed enorme ragione, criticata in *De l'utile et de l'honneste* –, quale pace potrà dirsi tale se porta sempre con sé la minaccia della violenza, anzi se la guerra le è divenuta così consustanziale che il bene sembra nascere dal male, i termini *bonorum malorumque* rischiano di essere confusi, i vizi pervadono società, governi, individui che *in rebus*, nell'ordine dei fatti, disegnano la razionalità del reale? Se la guerra interna ed esterna è il cemento del vivere associato – la città dei malvagi, in fondo, ben 'governata' e l'accozzaglia dei corpi mostruosi, perché irragionevoli –, si auto-compone e funziona meglio di quanto l'arte del buon governo possa fare? Infine, se la città di Filippo, la Poneropoli plutarca con la sua «collezione di vizi», appena accennata nell'«opuscolo» morale *De curiositate* (520, 10B), da anti-utopia, diventa *atopia* e *ultima ratio* di una speranza infranta? Se, in definitiva, la pace non sembra più essere antonimo della guerra e la presuppone come sua stessa 'qualità'?

Domande concepite dalla coscienza critica montaigneana 'sul far della sera', quando il giorno è già trascorso sulle guerre nazionali e civili, e la riflessione sul proprio tempo storico ponendosi in dialogo con Sebond, La Boétie, Rabelais, Léry, da sola restituisce un cammeo della complessità di un atteggiamento che, nel pessimismo della comprensione, non si toglie il senso della speranza. Pur non raggiungendo le posizioni ireniche e antimilitariste di Erasmo, Montaigne

approda a una condanna radicale della forma pervasiva della violenza delle guerre civili, le guerre di religione, da un percorso di evidente maturazione interiore, lungo il quale le «monstrueuses guerres» divengono «nostre mort public», identificandosi con il problema del male assoluto, la cancrena pestifera che divora la *modernité* – sua ultima figura e male radicale. La religione che dovrebbe unire, secondo il suo stesso etimo, diviene strumento di violenza e di morte. Certo, Montaigne ha alle spalle una vasta produzione filosofica sulla pace: Cusano, Erasmo, da cui Guillaume Aubert trae la sua idea della pace universale e l'arbitrato dei principi chiamati a comporla, e l'elogio della tolleranza di Bodin nell'*Heptaplomeres* con la sua civil conversazione. Ma non sarà solo tale presa d'atto a far pensare gli *Essais* come una reazione alla pubblicistica irenica europea.

La peculiare attitudine montaigneana, più volte sottolineata, di saper sempre guardare in due direzioni diverse, speculari ma complementari, da un interno/esterno che non sconta mai la semplificazione della dicotomia e della silenicità, anche in questo caso si rivela molto istruttiva. Sempre più ostile alla *gloire*, alla *cruauté* e alla *violence*, alle passioni antisociali, il Bordolese inizia un percorso di progressiva presa di coscienza della superiorità del coraggio civile sul valore militare, nonostante il suo silenzio (censura o retorica dell'*indicible*?)⁴⁴ sulla Saint-Barthélemy, avvenimento tragico che non resterà senza conseguenze nell'economia degli *Essais*. Se nel 1560 mostra avversione alla Riforma (ma, per sua stessa ammissione, confessa che in gioventù avrebbe potuto esserne tentato), dopo il 1572, data del massacro, diviene tra i meno tiepidi propagandisti della diversità delle religioni (o di una loro possibile coabitazione: il capitolo *D'un enfant monstrueux* si rende leggibile entro queste coordinate insieme a *De la liberté de conscience*, riabilitazione della figura di Giuliano l'Apostata). Non si imporrà il silenzio sulle virtù dei riformati, come non smetterà di stigmatizzare i vizi dei cattolici: «Aus presens brouillis de cet estat, mon interest ne m'a fait mesconnoistre ny les qualitez louables en nos adversaires, ny celles qui sont reprochables en ceux que j'ay suivy» (III, 10, 1012B). Se, allora, negli *Essais* non si trovano riferimenti specifici alla Saint-Barthélemy⁴⁵, non è certo per noncuranza o peggio complicità o censura. Anche qui Montaigne userà il *rideau de Thimante* (I, 2, 12A: nella raffigurazione del sacrificio di Ifigenia, la fanciulla innocente, il volto del padre è dipinto coperto da un panno) per esprimere un dolore inesprimibile e indicibile, o per coprire preoccupazioni politiche e scrupoli etici (ricomposizione, e non esasperazione, dei conflitti).

Da buon allievo di Quintiliano, condivide l'assunto retorico sull'*indicibile*: «Quid? Non in oratione operiendā sunt quaedam, sive ostendi non debent sive exprimi pro dignitate non possunt?»⁴⁶. Montaigne è abilissimo nell'uso della preterizione e del discorso allusivo, dell'*alter sensus*: i massacri non solo restano sullo sfondo di molti capitoli e danno densità e acutezza all'orrore del sangue e alla *cruauté* «de nostre temps malade», ma si rendono leggibili anche in velina in quei capitoli dedicati ai *cannibales* dove precisi riferimenti testuali indicano la doppia possibilità di lettura⁴⁷, di una *police* senza giustizia – malattia quasi inguaribile, crudeltà che

⁴⁴ Sulla «retorica dell'*indicibile*» nel Rinascimento si vedano: F. RIGOLOT, *Le rideau de Timanthe, ou: les silences éloquents de la Renaissance*, «Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric», XX, 2002, 4, pp. 319-33; A. TOURNON, *Les prétérations marquées ou le sens de l'inachèvement*, in *Montaigne et les Essais 1588-1988*, Actes du congrès de Paris (1988), réunis par Cl. Blum, Paris, Champion, 1990, pp. 231-8; G. DÉFAUX, *Montaigne et la rhétorique de l'indicible: l'exemple «De la tristesse» (I, 2)*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LV, 1993, 1, pp. 5-24; ID., *Montaigne et le travail de l'amitié*, Orleans, Paradigme, 2001, in part. cap. IV: «*Curae leves loquuntur, ingentes stupent*»: Montaigne et sa tristesse, pp. 97-129.

⁴⁵ Su questo tema i lavori di G. NAKAM, e in part. *Montaigne et son temps*, Paris, Nizet, 1982, poi Paris, Gallimard, 1993.

⁴⁶ QUINT., *Instit. orat.*, II, 13, 12. Sulle ragioni politiche del silenzio imposto dagli editti reali sul *dies horribilis*, sulla imposizione, dunque, di un'amnesia collettiva mediante una politica ufficiale dell'oblio, «comme chose non advenue», cfr. F. RIGOLOT, *Saint-Barthélemy l'Indien. Montaigne, la «loy d'oubliance» et la Légende dorée*, «BSAM», s. VII, 37-38, 2005, pp. 51-66, in part. pp. 52-4.

⁴⁷ Esempi illuminanti, la conclusione del saggio *De la moderation* (I, 30, 201B) e il famoso passo di *Des Cannibales* (I, 31, 209A), là dove Montaigne si riferisce al cannibalismo consumato nelle guerre civili (episodi tratti dai *Mémoires de l'Estat de France* di Simon Goulard e soprattutto dall'*Histoire des martyres* di Jean Crespin); ma anche i nessi con la *Legenda aurea*, soprattutto per il capitolo *Des coches* (III, 6). Non a caso, nell'iconografia San Bartolomeo è

appartiene anche al soggetto come il peggiore dei suoi vizi nella erasmiana «guerra interiore». Unica *forma* dell'universo, l'uomo nel cuore della compassione avverte «au dedans je ne sçay quelle aigre-douce poincte de volupté maligne à voyr souffrir autrui. Et les enfans le sentent [...]», precisa in *De l'utile et de l'honneste* (III, 1, 791B). Se la prima parte della frase è con tutta evidenza riconducibile a Lucrezio, II, 1, al *topos* del naufragio con spettatore, la seconda è la riproposizione del motto agostiniano⁴⁸: «Imbecillitas membrorum infantilium innocens est, non animus infantium». Non sarà il primo caso in cui Montaigne metterà insieme un pagano e un cristiano, non solo per stigmatizzare atteggiamenti negativi, ma anche per ricomporre un pensiero che guardi a una sorta di nuova figura dello spirito, nell'attesa di un'umanità capace di dubbio e di riconciliazione. Non si richiamerà forse nell'*Apologie de Raymond Sebond* a «une figure nouvelle: un philosophe impremedité et fortuite» (II, 12, 546C)?

Sempre nel capitolo *De l'utile et de l'honneste*, non a caso aveva già enumerato le componenti del cemento passionale dell'io, del legno storto («bois courbe», III, 10, 1106), delle sue *qualitez malades*: ambizione, gelosia, invidia, vendetta, superstizione, disperazione e, appunto, crudeltà... In altri saggi, in particolare nell'*Apologie de Raymond Sebond* e in *De la gloire* non aveva risparmiato alla religione la funzione di «gardecorps» del potere, come evidenziato da La Boétie nel *Discours sur la servitude volontaire*, sulla scorta di Machiavelli, ben conosciuto da Montaigne. Integrando con altre fonti un passo dei *Discorsi* sul *topos* della religione come *instrumentum regni* sintetizzerà proprio in *De la gloire*: «Et toute police a un dieu à sa teste» (II, 16, 629-630C)⁴⁹. Conclusione di un lungo passo in cui stigmatizza la «sottise» e l'uso politico dei miti di fondazione (*des origines et commencemens fabuleux*) e dei «mysteres surnaturels»⁵⁰. Esempio mirabile dell'uso politico della religione (anche nelle guerre civili) e in generale della sua ineludibile funzione, già indicata da Machiavelli sulla scorta degli antichi, nel «mettere ordini nuovi ed inusitati» e conservarli. Del resto, Machiavelli non aveva affermato che «dove è religione, facilmente si possono introdurre l'armi e dove sono l'armi e non religione, con difficoltà si può introdurre quella»⁵¹? non testimoniava Livio I, 19 (fonte di Machiavelli), della simulazione di Numa di *congressus nocturni* con la ninfa Egeria? e Plutarco nelle *Vite*⁵²? Gli esempi si potrebbero moltiplicare, ma non si può tralasciare Agrippa⁵³ da cui è tratta, questa volta *à la lettre*, la citazione montaigneana, tranne l'epilogo («toute police a un dieu à sa teste») e prima di Agrippa, Francesco Giorgio Veneto (Francesco Zorzi)⁵⁴.

Allora, se «notre police se porte mal», ribatterà ancora in *De la vanité* (III, 9, 960B), e se essa si trova in questo stato di profonda crisi, è perché la guerra si è infiltrata nella *generale police du monde* (I, 36, 225A: «police», 60 occorrenze al singolare; 21 al plurale), sino a lambire «cette police des ouvrages de nature», reclamata sin da *De la coutume* (I, 23, 682A), in una *couche* primitiva, mentre natura comanda la ricomposizione, pur nel rispetto della *religio dissimilitudinis* e della contraddizione. La religione positiva porta l'*humanité* al di fuori dell'umano e denatura gli uomini, invece di unirli. Anche se Montaigne pensa che la *meilleure forme de police* sia la democrazia (la «domination populaire» gli sembra, infatti, «la plus naturelle et equitable», I, 3, 20C), la *police* dei selvaggi in quanto *police naturelle* e, tra antichi e moderni, il mito di Sparta (la

considerato l'apostolo «indiano» per eccellenza. Si tratta di un procedimento usato spesso da Montaigne: il soggetto viene spostato mediante il procedimento retorico dell'*ekphrasis* (cfr. RIGOLOT, *Saint-Barthélemy l'Indien, passim*).

⁴⁸ AGOSTINO, *Confessiones*, I, 7.

⁴⁹ Si veda anche T. GREGORY, *Per una lettura di Montaigne*, «Giornale critico della filosofia italiana», XVII, 1997, 2, pp. 145-64.

⁵⁰ Cfr. *infra*, V, 1.

⁵¹ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, in ID., *Opere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi-Gallimard, 1997, vol. I, p. 230.

⁵² PLUT., *Numa*, XIV e ID., *Sertorius*, XV.

⁵³ HEINRICI CORNELII AGRIPPAE *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium*, XCI (Parisiis, Iohannes Petrus; Anversae, Iohannes Grapheus; Coloniae, Melch. Novesianus, 1531 sgg.).

⁵⁴ FRANCISCI GEORGII VENETI *De harmonia mundi cantica tria*, Venetiis, in aedibus Bernardini de Vitalibus, 1525, I, 2, 5 (ed. a cura di C. Vasoli, Lavis-Firenze, La Finestra editrice, 2008; ed. a cura di S. Campanini, Milano, Bompiani, 2010).

cui *police* fu «sainte», I, 3, 16C ed *excellente*, I, 25, 142A), di Venezia e quello tutto montaigneano del «petit estat», Lahontan (beneaugurante annuncio della Ginevra rousseauiana), continueranno a segnare i confini, ormai delineati del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male, della «città buona» e della «città dei malvagi», che aiuta Montaigne a definire la *polis* moderna, *polis* senza *polis*, coacervo di vizi che si legano insieme strutturando le società contemporanee su un assetto più cementato e saldo di quanto ogni discorso sull'arte del buon governo avrebbe potuto fare: è lo sguardo sull'ordine dei fatti di *De la vanité*, di una *police* ormai mal formata, esattamente come l'uomo, non certo uscito dalle mani della natura o degli dèi, né generato da Pirra (che dopo il diluvio ripopola la terra con le pietre gettate) o Cadmo (i suoi uomini nascono dai semi dei denti di drago), ormai uomo dell'uomo.

Montaigne continuerà soprattutto a non vedere nelle azioni umane una prova della volontà divina, quindi dell'azione della provvidenza: «[...] je trouve mauvais ce que je voy en usage, de chercher à fermir et appuyer nostre religion par le bon-heur et prospérité de nos entreprises. Nostre creance a assez d'autres fondemens, sans l'autorité par les evenemens» (I, 32, 216A). *Id est*, la fede dovrebbe avere ben altri fondamenti, senza che le si dia autorità mediante i fatti. Porta a esempio l'impresa di don Giovanni d'Austria a Lepanto, contro i Turchi: *e contrario*, «il a bien pleu à Dieu en faire autres-fois voir d'autres telles à nos despens», aneddoto storico evocato anche nel *Journal de voyage*⁵⁵. Tale *exemplum*, peraltro, è tanto più significativo perché introduce (sempre nel *Journal*) una implicita condanna della Saint-Barthélemy, su cui si è detto che il Bordolese ha prudentemente taciuto. Durante il suo *voyage en Italie*, a San Pietro, Montaigne ha modo di ammirare alcuni affreschi di Giorgio Vasari e Giuseppe Porta Salviati (la battaglia di Lepanto contro i Turchi e la raffigurazione di papa Alessandro III che pone sotto i piedi la testa del Barbarossa). Ma anche due affreschi celebrativi – *Coligny ferito* e *La strage degli ugonotti* – commissionati sempre a Vasari da papa Gregorio XIII (*J* 115), e dipinti con grande fedeltà (*bien authentiquement*). Il 24 agosto 1572, infatti, l'ammiraglio Gaspar de Coligny fu ferito a morte durante il massacro della Saint-Barthélemy. Rigolot riconosce che si possa leggere, qui, tutto il fastidio di Montaigne di fronte a tale ostentazione. Come riconoscerà che il «voto del silenzio» negli *Essais* sia il più eloquente che potesse esservi.

Certo, quel fastidio non è ancora il riso sconcertante e desacralizzante di D'Aubigné, di fronte al riso di Coligny stesso «salito al cielo», riso più *bouleversant* di tutto il secolo a venire, secondo l'efficace immagine di Nakam⁵⁶. Coligny in *Tragiques* guarda dall'alto dei cieli i massacri della Saint-Barthélemy e il suo stesso assassinio. Si tratta di un riso (il riso di *Coligny triumphans*) che nasce dal massacro. L'ammiraglio ride nel cielo; assassinato, il suo cadavere è fatto a pezzi e dileggiato dalla folla, a Parigi davanti al Louvre nel delirio del 24 agosto: tutto ciò avviene sulla terra, ma dal cielo, da dove contempla lo spettacolo, Coligny ride, un riso di gioia e di libertà. Non si tratta del riso della follia davanti all'insostenibile pesantezza dell'essere; non c'è nemmeno derisione, sarcasmo, riso attraverso le lacrime. L'ammiraglio non piange. Il suo è il riso del *Democritus ridens* per quella vita terrena giocata e ridicola se vista dal cielo; è il riso del relativismo cosmico e comico: il riso immenso come immenso e infinito è l'universo che dura in eterno, imperituro. Tutto è in tutto, tutto è annunciato, prefigurato, predestinato. I massacratori non hanno guadagnato, hanno perso: *vili vittorie e perdite trionfali*, pare di sentire Montaigne e vedere il suo sguardo sugli altri, i selvaggi delle sue pagine 'americane'; i massacratori hanno perso perché divenuti artigiani e fautori della felicità delle loro vittime. Solo ora si comprende come per D'Aubigné il male possa assumere il suo senso e trasformarsi in gioia. Qui il riso filosofico di Coligny diviene rivelatore e svelamento del Bene e del Male.

Che la Saint-Barthélemy possa essere considerata come un punto di non ritorno per la strategia retorica degli *Essais* e per la retorica del sé e del problema del male, è testimoniato dalla circostanza che, proprio dopo questa forma di violenza, Montaigne riformuli e pratichi quell'invito a rientrare in sé (motivo interpretato dai suoi contemporanei come essenzialmente pratica di

⁵⁵ *Journal de voyage de Michel de Montaigne*, édition présentée, établie et annotée par F. Rigolot, Paris, PUF, 1992, pp. 114-5 (d'ora in poi indicato con la sigla *J* seguita dalla pagina, nel corpo del testo).

⁵⁶ Cfr. G. NAKAM, *Chemins de la Renaissance*, Paris, Champion, 2007.

stoicismo e dai nostri, a tratti, di *désengagement*) rendendolo più pressante e preciso: la «retraitte» deve ora servire per ricostituire il proprio sguardo su una politica che sia «legitime et civile». Chiunque abbia un po' di pratica con gli *Essais* non potrebbe negare come tale evidenza dell'*expérience* si tramuti in una evidenza di 'ragione'. Forse è solo un caso, ma nel *registre-journal* della famiglia Montaigne (il famoso esemplare delle *Ephemeris historica* del filosofo e teologo Michel Beuther che verrà utilizzato come *livre de raison*), per una strana coincidenza, le pagine del 24 agosto e del 3 ottobre (data dei massacri parigini e bordolesi) mancano...⁵⁷. La Francia è per sempre la Niobe pietrificata di Ovidio⁵⁸: una roccia di dolore (I, 2, 12A).

Teratologia della guerra

Gli *Essais* registrano 175 occorrenze di «guerre» al singolare, 69 al plurale (con riferimento predominante a «guerres civiles») e 40 di «violence» (a cui bisogna aggiungerne 5 di «gehenné», voce verbale; 7 di «géhenne» al singolare; 5 di «géhennes» al plurale; 3 di «torture»): nel complesso 304 occorrenze (senza includere le 24 di «contrainte», per significati e valenze semantiche sfumati), tralasciando altre affinità semantiche, di contro alle 25 di «paix» e 3 di «concorde», spesso svuotate del loro spessore semantico.

I titoli di moltissimi capitoli mettono a tema pratica ed esperienza della guerra: 6 nel primo libro; 6 nel secondo; nessuno nel terzo. Si può ipotizzare una sorta di evoluzione del pensiero montaigneano su questo tema tale per cui elementi già presenti nei primi due libri subiscono una sorta di metamorfosi interna, per radicarsi in modo pervasivo nel terzo. L'assenza dai titoli non deve, del resto, affatto sorprendere: la guerra anzi diviene lo sfondo opaco in cui si rafforzano i richiami alle *guerres civiles* o *guerres intestines*, e, scomparsa dai titoli, nello stile montaigneano, si fa nel testo più tangibile, quasi carnale, divenendo la chiave ermeneutica privilegiata di interi capitoli; il suo concetto si conferma e attesta come una specie di corrente carsica fatta riaffiorare con modi e tempi analoghi e con lo spettro di esiti antropologici, sociali, religiosi devastanti. Parola di un uomo che ha passato intere notti «aux courvées de la guerre» (III, 3, 1084B) e a volte ne è rimasto ferito (*ibid.*, 1087), come ricorda *De la phisionomie*.

Nelle aggiunte degli ultimi *Essais*, nella sua *dernière main*, Montaigne identificherà la guerra con la teratologia, la crudeltà, la violenza senza via di scampo: lo «spectacle de nostre mort publique», come anticipato (III, 12, 1046C). Le otto guerre civili (dal 1563 al 1594) si leggeranno in filigrana lungo tutta l'opera e non a caso l'ottava guerra di religione, epoca della Lega, va a costituire lo sfondo di tutto il libro terzo. Sempre in *De la phisionomie*, Montaigne coagula vergogna e ribellione contro la «montrueuse guerre» (III, 12, 1041). Le parole non riescono a esprimere la cosa: tortura, rovina, rabbia, veleno, malattia popolare, barbarie: «en cette confusion où nous sommes depuis trente ans, tout homme françois, soit en particulier soit en general, se voit à chaque heure sur le point de l'entiere renversement de sa fortune» (*ibid.*, 1046B). Si sente al centro «assis dans la moiau [milieu] de tout les troubles des guerres civiles de France», come spiega in *De l'exercitation* (II, 6, 373A) e dunque accerchiato. Nella scansione dei tre atteggiamenti diversi di Montaigne nei confronti della guerra (dalla registrazione dei fatti di guerra al biasimo profondo [1572], sino a quello che Nakam ha chiamato l'«anonimato trasparente» [1585]), Montaigne rilancia la guerra come ultimo atto della catastrofe ontologica di una società che si è persa: appunto «nostre mort public», per la quale si chiederà se solo un dio ci possa salvare.

⁵⁷ MICHAELIS BEUTHERI CAROLOPOLITAE FRANCI *Ephemeris historica eiusdem, de Annorum Mundi concinna dispositione, libellus*, Parisiis, Ex officina Michaëlis Fezandat & Roberti Granion, in Taberna Gryphiana, 1551; *Le livre de raison de Montaigne sur l'Ephemeris historica de Beuther*, reproduction en fac-similé avec introduction et notes publiées pour la Société des Amis de Montaigne par J. Marchand, préface de A. Lefranc, Paris, Compagnie Française des Arts Graphiques, 1948 (testo – incompleto – riprodotto in Montaigne, *Lettres. Suivies des notes de Montaigne sur les Ephémérides de Beuther*, éd. par Cl. Pinganaud, Paris, Arléa, 2004). Una nuova trascrizione si legge in A. LEGROS, *Montaigne manuscrit*, Paris, Garnier, 2010, pp. 75-112.

⁵⁸ OVID., *Met.*, VI, 303.

Esattamente come per Erasmo, si può legittimamente parlare, dunque, di ossessione della guerra, di cui però Montaigne offre un catalogo differenziato, una fenomenologia a suo modo lungamente pensata e discussa con le fonti: al di là delle strategie militari, il giudizio composito su Cesare, grande stratega et «miracle de nature»⁵⁹, la moralità delle armate e il codice della guerra, emerge la condanna della guerra, per sua natura sempre mercenaria: i nobili assomigliano ai Parti e i mercenari ai gladiatori (II, 23, 684-685A); nel capitolo *Des mauvais moyens employés à bon fin* gladiatori mercenari e «hommes de fer» (nobili in corrazza) si affiancano a «chiens couards». La guerra contemporanea, «boucherie», macello dell'egoismo o «monstruese guerre», oltre crudeltà, è indisciplinata, saccheggio, demagogia dei capi, odio, tradimento, o, come nell'esempio del Nuovo Mondo, capace di comporsi per ossimoro in «vili vittorie e sconfitte trionfali».

La critica interna della guerra mette in evidenza ignoranza, alienazione del sé, menzogna, abiezione; quanto onore e gloria siano parole prive di senso. Dopo Erasmo, il valore militare è una sciocchezza e testimonianza «de nostre imbecillité et imperfection!». Nel 1580, nell'*explicit* del saggio *De l'inegalité qui est entre nous*, dunque in *couche* A, Montaigne riporta l'aneddoto plutarco contenuto in *Phyrrus* VII, l'apologo di Pirro e Cinea: al re che si accingeva a venire in Italia, Cinea, il saggio consigliere, tenta di far sentire tutta la vanità della sua ambizione (I, 42, 267A). La guerra come risultato di vanagloria, pompa, possesso, stoltezza, «vanità umana»: orrore e spavento, tempesta di suoni e di grida, ma soprattutto furore eccitato da cagioni vane e ugualmente estinto da cagioni futili: ancora una volta il discorso ritorna sulle passioni di un'anima carica di erasmiane ombre.

Sempre nel 1580, nell'*Apologie de Raymond Sebond*, abbandonato l'apologo, Montaigne riprende la questione da un punto di vista teorico: «Quant à la guerre, qui est la plus grande et pompeuse des actions humaines, je sçaurois volontiers si nous nous en voulons servir pour argument de quelque prerogative, ou, au rebours, pour tesmoignage de nostre imbecillité et imperfection; comme de vray la science de nous entredesfaire et entretuer, de ruiner et perdre nostre propre espece, il semble qu'elle n'a pas beaucoup dequoy se faire desirer aux bestes qui ne l'ont pas» (II, 12, 473A). Erasmo, citato una sola volta negli *Essais*, rimane sullo sfondo, ma gli ha insegnato che intelligenza militare non è intelligenza filosofica.

In *De la gloire*, l'intelligenza filosofica gli fa scoprire, sin dalla prima edizione degli *Essais*, la contraddizione interna nel cuore stesso della guerra e nel suo carattere pervasivo e quasi universale: se, da un punto di vista individuale, uccidere un uomo per un soldato è l'essenziale «car il y va de tout», dal punto di vista generale, «pour le monde», l'effetto è opposto: «Ce sont choses si ordinaires, il s'en voit tant tous les jours...?» (III, 16, 627A). Questa banalità del male contraddice la «gloire» dell'arte militare. «Le sang et la vie» messi a rischio nella banalità di un male che spesso non riguarda chi combatte, «car combien de gens se hasardent tous les jours aux guerres, de quoy il ne leur chaut...?» (III, 10, 1007B). Siamo nel cuore di *De menasger sa volonté*: guerre di cui al soldato non importa nulla e la cui perdita mercenaria non turberà il sonno del giorno dopo.

De la diversion (III, 4, 839B) registra l'alienazione mortale che coinvolge il distacco dell'uomo di guerra dalla causa (della guerra): l'individuo, pur non avendo né passione né *querelle*, si chiude in un circolo vizioso. L'indomani, l'odio nelle vene, contaminato dall'idea di guerra, rosso e bollente di una collera che non aveva, «furioso e fuor di sé», fuori di se stesso nell'acciaio, nel ferro, nel rumore delle cannonate, raggiunge l'alienazione totale, espressa bene in *De la solitude* e riportata a una causa generale:

[A] En nos actions accoustumées, de mille il n'en est pas une qui nous regarde. Celuy que tu vois grim pant contremont les ruines de ce mur, furieux et hors de soy, en bute de tant de harquebuzades; et cet autre, tout

⁵⁹ Cfr. N. PANICHI, *Tu quoque Montaigne*, «Belfagor», LIX, 349, 2004, pp. 15-34; in forma ampliata: EAD., *La tyrannie à l'étamine. La Boétie et Montaigne lecteurs de César*, «BSAM», s. VII, 37-38, 2005, pp. 15-30, a cui rimando per la bibliografia specifica. Per le annotazioni manoscritte montaigneane sull'esemplare plantiniano dei *Commentarii*: IULII CAESARIS *Commentarii*, Antverpiae, ex Officina Christoph. Plantini, 1570; «Somme, c'est César [...]». *Première reproduction en fac-simile de l'exemplaire des Commentaires de César annoté par Montaigne*, publié par A. Gallet, Bordeaux, Musée Condé-William Blake & Co. Éditeurs, 2003; anche in LEGROS, *Montaigne manuscrit*, pp. 489-620.

cicatrisé, transi et pasle de faim, delibéré de crever plutost que de luy ouvrir la porte, pense tu qu'ils y soyent pour eux? Pour tel, à l'adventure, qu'ils ne virent onques, et qui ne se donne aucune peine de leur faict, plongé cependant en l'oysiveté et aux delices. Cettuy-ci, tout pituiteux, chassieux et crasseux, qui tu vois sortir apres minuit d'un estude, penses tu qu'il cherche parmy les livres comme il se rendra plus homme de bien, plus content et plus sage? (I, 39, 241A).

Ancora una volta, parola di uomo che non viaggia mai senza libri, come Montaigne rimarca in *Des trois commerces*, senza le sue *munitions*, né in guerra né in pace (III, 3, 872B), e soprattutto di un uomo che preferisce perdere l'onore che la coscienza, come recitano le ultime parole di *De la gloire* (III, 16, 630C), e per il quale la vera «virilità» consiste nel coraggio della sincerità (come del resto la pratica della filosofia), coraggio di correggere gli altri e sopportare di essere corretti («le courage de souffrir à l'estre», precisa in *De l'art de conferer* (III, 8, 924C). Vigoroso come Socrate: *Vivere, mi Lucili, militari est*, ripete con Seneca⁶⁰: «Qui seroit faict à porter valeureusement les accidents de la vie commune, n'auroit poinct à grosser son courage pour se rendre gendarme» (III, 13, 1097C).

Cupio dissolvi

La guerra, tuttavia, viene sempre più letta da Montaigne nello spettro del *cupio dissolvi* e fame dell'oro. Come altri, anche Etienne de La Boétie non aveva avuto dubbi: *Le premier coin duquel l'or fut battu / En battant l'or abattit la vertu*. Il successo di libri come il *De Asse* di Budé (1515), *Les paradoxes* di Malestroit (1566), *La Response à M. de Malestroit* (1568) di Bodin e, poco più tardi, le *Traité de l'æconomie politique* di Montchrestien (1615), per citare solo alcune opere classiche del pensiero cinquecentesco, attesta da solo l'interesse per i problemi economici e monetari. La follia erasmiana, sacerdotessa di una saggezza critica e felice, è figlia di Plutone, dio che regola la guerra, anche se, dall'altra parte, si trovano pace, arte, piaceri, affari umani. Bovelles, Machiavelli, Louis Le Roy, Bruno, Guazzo, Montaigne stesso hanno indicato, sulla scorta del *De nobilitate* dello pseudo-Plutarco, come farà del resto più tardi Bacone, la forza della vicissitudine della ruota del tempo e delle fortune, l'intrinseca temporalizzazione e circostanzializzazione delle ricchezze.

Ma Montaigne si spinge oltre: il potere del denaro è l'inevitabile ingiustizia che definisce il guadagno; *pecunia non olet* e invece di essere mezzo diviene fine: accumulazione; il ricco, un malato tormentato dall'avarizia e dall'avidità. Altrettanti capitoli si concentrano sul tema: *Que le goust des biens et des maux depend en bonne partie de l'opinion que nous en avons*: «Tout homme pécunieux est avaritieux à mon gré» (I, 14, 65C); *Un traict de quelques ambassadeurs*: «La faim des richesses est plus aiguë par leur usage que par leur disette» (I, 17, 643C); *De la vanité*: «O le vilein et sot estude d'estudier son argent, se plaie à le manier, poiser et reconter. C'est par là que l'avarice faict ses aproches» (III, 9, 953B). In tempo di guerra «l'invasion touche tous. La défense, non, que le riches», taglia corto: «Que nostre desir s'accroit par la malaisance» (II, 15, 616C). Dal 1580, Montaigne pone l'accento sul valore convenzionale del denaro, che può conferire prezzo anche alle monete false. Si tratta di una misura universale illusoria, ma su di essa si è costruito il mercantilismo occidentale che ha portato guerra, sterminio, genocidio alle popolazioni indiane per accaparrarne l'oro. Oro del paese d'oro: l'*Eldorado*, come lo chiameranno. Ma solo dal 1588, com'è noto, il *Des coches* contrappone l'oro immobile (*or immobile*, il valore d'uso) del metallo americano, ornamentale, all'oro mobile (*en emploite et en commerce*, valore di scambio) dell'oro europeo, alterato «amenuisé», ai bisogni del commercio (III, 6, 913B). Montaigne non nasconde il suo orrore per un mercantilismo predatore e omicida: le metafore che accompagneranno le descrizioni del commercio sono le stesse impiegate per designare la guerra; evidenziate dal mercantilismo, e in particolare da Montchrestien nel suo *Traité de l'æconomie politique*, che pur superandolo ne rappresenta il *point d'honneur*, conferiscono a questo circolo vizioso lo stile dei

⁶⁰ SEN., *Epistulae*, 94.

rimandi speculari: se il commercio è l'anima della guerra, il commercio è come la guerra: sempre scambio ineguale di servitù volontarie e involontarie.

Tuttavia, sul flagello della fame dell'oro, che ha portato al genocidio dell'«altro assoluto», il selvaggio («Qui mit iamais à tel pris le service de la mercadence et de la trafique? Tant de villes rasées, tant de nations exterminées, tant de millions des peuples passez au fil de l'espée, et la plus riche et plus belle partie du monde bouleversée pour la negociation des perles et du poivre»: III, 6, 910B), Montaigne lo ricorda con una certa soddisfazione, talvolta si è abbattuta la punizione divina; ricorda come quell'oro sia stato inghiottito dall'oceano; sommerso dai vascelli che lo trasportavano o dalle guerre civili, moderna forma di cannibalismo: «Dieu a meritoirement permis que ces grandes pillages se soient absorbez par la mer en les transportant, ou par les guerres intestines de quoy ils se sont entremangez entre eux, et la plus part s'enterrent sur les lieux, sans aucun fruit de leur victoire» (III, 6, 913B).

A ben vedere, l'avidità delle ricchezze è la stessa che rende i principi usurpatori del popolo: «Car en est-il de plus extreme [nécessité] que d'en devenir tyrans et injustes usurpateurs des biens de leurs subjects?» (I, 14, 64C). Altra e non meno potente configurazione dell'odio per l'altro, odio verso l'altro su cui Sebond nel suo *Liber creaturarum*, tradotto peraltro da Montaigne, aveva scritto pagine indimenticabili (come del resto sul concetto di amore: almeno CIX, CXIX, CXXX), come concetto speculare all'amore e all'antropologia positiva, alla filantropia.

Se l'amore viene configurato nel capitolo CIX come «present» della volontà che «est seule libre, franche, puissante et maistrisante, exempte de toute contrainte et violence, se commandant seule à soy-mesme»⁶¹, e Sebond ne deduceva che «La seule volonté le [l'amore] peut donner [...] Ainsi l'amour c'est le meilleur, le plus precieux et premier don de la volonté, toute volontaire, tout franc et tout libre, qui ne peut estre forcé ni osté à l'homme par aucune violence. L'homme n'a rien qu'il puisse dire à la verité et proprement sien que l'amour [...]»⁶², nel capitolo CXIX (*De la hayne*) e in quello successivo (*Comparayson de la hayne à l'amour*) la «hayne», l'odio, viene presentata come l'«extreme opposite» dell'amore⁶³, di cui si può discutere con uno stesso isomorfismo. Se la volontà è alla base dell'amore, lo è anche dell'odio. La volontà: «peut hayr comme peut aymer»⁶⁴. Se l'amore tiene il primo posto, l'odio terrà il secondo: «A la suite de l'amour est toujours la hayne»:

Ainsi que la principale force et vertu de l'amour c'est d'unir l'amant à la chose aymee et de convertir l'un en l'autre, aussi le principal effect de la hayne c'est de despendre et desjoindre la chose haye de ce qui la hayt. Ainsi que toute unité et conjoinction se fait par l'amour et non autrement, et que plus il a d'amour plus il y a de liaison: Aussi se fait toute separation et des-union par la hayne: de maniere que l'esloignement de la volonté n'est autre chose que hayne⁶⁵.

L'*amor sui* ha come suo esatto punto di corrispondenza l'odio per l'altro.

Vilains bourreaux soldats de ce temps

Se l'anamorfosi dell'odio dell'altro è, al tempo stesso, anamorfosi compensatrice del culto dell'io e dell'amore di sé («amour propre», come traduce Montaigne), l'io stesso ne risulta ingrandito,

⁶¹ Le citazioni sono tratte dalla traduzione di Montaigne: *La Theologie naturelle de Raymond Sebon, traduite nouvellement en françois par messire Michel, seigneur de Montaigne, Chevalier de l'ordre du Roy et Gentil-homme ordinaire de sa chambre*, Paris, chez Gilles Gourbin, 1581 (BN Rés. Z Payen, 404 [anche 401, 402, 406]), p. 191. Nell'*achevé d'imprimer* si legge: «le 22 jour de Septembre 1581, par ledict Gourbin, Michel Sonnius, Guillaume Chaudière» (la prima traduzione risale al 1569). Edizione consultata in *Œuvres complètes de Montaigne*, préface du A. Armaingaud, 2 voll., Paris, Conard, 1932-1935. Per le varie edizioni latine, cfr. PANICHI, *Montaigne*, pp. 225-6.

⁶² *La Theologie naturelle de Raymond Sebon*, p. 191.

⁶³ *Ibid.*, p. 301.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 302.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 303, cap. CLXXI.

moltiplicato, sublimato. Spetterà a Montaigne formulare e impegnare la responsabilità della scrittura: «C'est assez de trumper nos plumes en ancre, sans les trumper en sang» (III, 1, 802B).

Per Montaigne l'«altro» assume un valore e uno spessore etico che è possibile mettere in parallelo (come in più occasioni ha fatto Nakam) alle riflessioni di Léry e al suo sguardo dell'altro focalizzante il doppio obiettivo di valorizzare l'innocenza del Nuovo Mondo e la Riforma perseguitata. Saper guardare. Si tratta di una vera e propria rivoluzione dello sguardo: amicizia e fratellanza, una descrizione dell'altro con il senso della prossimità e della solidarietà condivisa, un «mettersi al posto dell'altro». L'invito agli Europei a riflettere sulla propria civilizzazione, sul senso della loro *déraison*, folle e forsennata, «des-raisonnable», e sulla natura umana reclama altri spazi e altri tempi. Gli stessi che vede il giovane Léry (a venti anni) nel momento in cui accompagna nella baia di Rio de Janeiro, presso i Tupinamba, la spedizione francese capeggiata dall'ammiraglio Coligny e, la loro negazione, quando, sempre da giovane pastore, è testimone della resistenza del borgo di Sancerre in Berry, divenuta città dei rifugiati protestanti garantita come tale da editto reale e tuttavia assediata e affamata dalle truppe cattoliche. Entrambe le esperienze – raccontate nel *Voyage au Brésil* e nel *Siège de Sancerre* – possono essere considerate cammini emblematici del Rinascimento⁶⁶, come le pagine americane di Montaigne, ispirate verosimilmente da Léry: i Tupinamba abitano un Eden dai giusti valori e Sancerre è un'altra Gerusalemme, non tanto per la sua centralità epocale ma per la sua *fame* che fa venire in mente quella degli ebrei assediati da Tito.

Tali cammini intrapresi, tuttavia, portano lontano nel loro progetto e percorso di 'revisione' e riabilitazione della mostruosità. Raggiungono l'operato dell'imperatore Giuliano, le streghe malate solo di malinconia e di vecchiaia, i colpevoli spesso innocenti, la tortura e la pena di morte (indegne dell'uomo quindi barbariche), la tirannia «attiva e passiva», male peggiore delle società, la morte della libertà, responsabile di tutti i mali e della degenerazione dell'uomo, oramai non più uomo. L'intelligenza del mondo e delle cose nasce dal confronto, dalla conversazione con l'altro, dalla differenza e dal contrasto, a volte dalla contraddizione che bisogna abitare e percorrere; così lo spazio tra sogno e realtà, che bisogna imparare ad attraversare e far incrociare, la speranza del futuro nonostante il pessimismo storico. Natura, naturalità, nudità: contro tutti i contemporanei è il cammino della riabilitazione del selvaggio accompagnato dal lutto del massacro e della catastrofe irreversibile, del genocidio di un Eden divenuto apocalisse a causa della presunta civiltà.

L'orrore di fronte ai massacri del Nuovo Mondo (Eden prima dell'Eden, Eden senza Eden) indica un cammino inatteso, in cui si infrange il presunto relativismo montaigneano: la ragione nasce dalla disragione, naufragata di fronte al problema della giustizia nella città. Per la pedagogia civile di Montaigne l'autorappresentazione diviene principio di responsabilità e l'*autoportrait* impegno, con la penna e senza sangue. Se Léry, «poeta della centralità», pone ancora una volta il problema del male (Sancerre è identificata con Gerusalemme: fame, autosacrificio, cannibalismo), Montaigne è il solo a condurre la riflessione sul male su un piano esclusivamente morale, città e politica, e non più religioso (Nakam).

Lasciandosi alle spalle il dibattito sulla guerra giusta (la guerra, precisa in *De l'utile et de l'honneste* 793B, non è mai giusta: «il ne peut pas appeller devoir (comme nous faisons tous les jours) une aigreur et aspreté intestine qui naist de l'interest et passion privée; ny courage une conduite traistesse et malitieuse. Ils nomment zele leur propension vers la malignité et violence: ce n'est pas la cause qui les eschauffe, c'est leur interest: ils attisent la guerre non par ce qu'elle est juste, mais par ce que c'est guerre»), Montaigne senza esitazione ricentra il problema: se non si ubbidisce alla legge perché è giusta, ma perché è legge, lo stesso vale per la guerra: la guerra non si fa perché è giusta, ma perché è guerra (III, 1, 793B).

Ma la *mostruosa guerra*, con la sua immoralità selvaggia, sparge il contagio in tutta la società. Sconta il 'cannibalismo' dei civilizzati:

Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à deschirer par tourmens et par geénes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons non seulement leu, mais veu de fresche memoire, non entre ennemis,

⁶⁶ Cfr. NAKAM, *Les chemins de la Renaissance*, *passim*.

mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous pretexte de pieté et de religion), que de le rostir et manger apres qu'il est trespasé (I, 31, 209A).

Nella ottava guerra di religione pratica l'obiezione di coscienza rifiutandosi di battersi in Périgord (fatto che gli costerà quasi l'accusa di tradimento) e di unirsi alle truppe di Matignon e di de Mayenne⁶⁷.

Si tratta comunque della presa di coscienza intorno a una tesi forte: nella sua proteiforme varietà e declinazione, il percorso montaigneano sulla guerra e la violenza conduce all'annichilimento dell'uomo a vantaggio dei «sentimenti morali» degli animali; dalla parola al silenzio e ancora alla parola, dalla malinconia all'esperimento di sé e del mondo, dall'immaginazione alla libertà di coscienza, dal progetto del futuro al rifiuto della disperazione; percorre e attraversa l'eterno problema del male e si interroga sul senso di una teodicea per i «moderni» e sul suo destino. Sincroniche e asincroniche, le sue riflessioni si incontrano sempre o non si incontrano mai. Come viaggiatori e viandanti rincorrono le loro ombre, a volte alla ricerca della centralità, altre nella consapevolezza della struttura policentrica di un centro senza centro.

Eresia ed eresie: à Thoulouse, où ... brulent leurs regens tout vifs

Se si riscontrano 129 occorrenze di «bien» sostantivo (non includendo, dunque, le voci avverbiale e aggettivale che ne vantano 1144, con l'assoluta assenza di «bien agir»), più alcune della stessa area semantica (3 «bien-estre»; 25 «bien faire» verbo e 9 sostantivo; 8 «bienfait» sostantivo singolare e 10 plurale; 4 voci verbali; 1 «bien nées» plurale; *apax* per «bien parler»; 2 «bien penser»), per le occorrenze di «mal» (135 come aggettivo e avverbio) come sostantivo se ne registrano 177 al singolare (male fisico, morale e politico) e 92 al plurale («maux»); 91 «maladie» al singolare (anche qui malattia fisica, morale e politica) e 72 al plurale.

Il male rimane la violenza che è all'interno e all'esterno dell'individuo: violente sono le passioni, violenta la guerra, ma anche la pratica giudiziaria (*De boyteux*, da questo punto di vista, risulta memorabile), spesso violenza dei magistrati (II, 12, 567; e anche, ovviamente, III, 11) che si vendicano della propria crudeltà sui «poveri diavoli», vittime designate delle formule vuote della «giustizia ingiusta» e della negligenza dei suoi attori (III, 13, 1071). La violenza è anche quella di un partito (III, 10, 1012), del costume e delle leggi (I, 23, 109; 117): ma nelle loro declinazioni tutte si incrociano nella vanità e nella cura della gloria come testimoniano almeno tre capitoli (I, 41; II, 16; III, 9).

Un carattere «sans violence» (III, 10, 1005) impedisce a Montaigne di adottare una condotta condizionata da qualsiasi «intention violente et tyrannique», inevitabilmente rivolta all'imprudenza e soprattutto all'ingiustizia (da questa ottica è leggibile anche l'autogiustificazione dell'operato da sindaco di Bordeaux: III, 10, 1008). Non a caso, il Bordolese si rifiuta a quel cambiamento «qui donne seul forme à l'injustice» (III, 9, 958). Ma, soprattutto, lega violenza e guerre civili, definendo queste ultime «violentes et ambitieuses entreprinses», che si servono del pretesto della religione perché la giustizia «n'y est alleguée» che per copertura (II, 12, 443). Violenza e giustizia, per Montaigne, sono sempre in collisione. I suoi contemporanei chiamano zelo la «propension vers la malignité et violence» e «attisent la guerre non par ce qu'elle est juste, mais par ce que c'est guerre» (III, 1, 793B). Non esiste guerra giusta, la guerra non è mai giustificabile.

L'insistenza sull'imperfezione della legge e le aberrazioni della giustizia conducono a un approdo inaspettato, dopo aver celebrato a tratti necessità politica dell'obbedienza (si possono rimpiangere [quindi sperare] tempi migliori, ma bisogna ubbidire ai magistrati presenti): quando le leggi sono in conflitto con la coscienza individuale, l'individuo, anche se magistrato, è legittimato a scegliere la disubbidienza. Bisogna ben scavare nei testi per far emergere questo risultato. Certo, ai sovrani si deve obbedienza, ma non senza limite: l'obbedienza è condizionata all'assolvimento da

⁶⁷ Cfr. PH. DESAN, *Montaigne. Une biographie politique*, Paris, Odile Jacob, 2014, in part. il capitolo «Faveur d'autrui» et «ruyne publique» (1585-1588), pp. 461-519.

parte del re dei propri doveri: gli si debbono «services limitez et conditionez» (III, 1, 794). I principi sono compagni, non signori della legge (I, 3, 17B).

Un passaggio del libro III lascia intravedere la possibilità della resistenza passiva a un ordine «deshonneste»: «Un homme d'honneur» dovrà fare proprie le parole degli Spartani ad Antipatro: «Vous vous pouvez commander des charges poissantes et dommageables autant qu'il vous plaira; mais de honteuses et deshonnestes, vous perdrez votre temps de nous en commander. Chacun doit avoir juré à soy-mesme ce que les Roys d'Ægypte faisoient solennellement jurer à leurs juges: qu'ils ne se desvoyeroient de leur conscience pour quelque commandement qu'eux mesmes leur en fissent» (III, 1, 797B). Concessioni forti alle esigenze della coscienza individuale.

Qui si tratta di disubbidienza, ma almeno in un caso sembra legittimare anche la violenza di fronte all'estrema ingiustizia sociale: in I, 31, 214A, tramite la voce del cannibale eloquente, si meraviglia che nelle società civilizzate i poveri indigenti e «decharnez de faim», non prendano i ricchi, «pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez», per la gola e non appicchino il fuoco alle loro case.

Tutto è legato alla morte. L'appetito stesso della vita racconta l'angoscia della guerra. Riso e angoscia sono una sorta di Giano del pensiero. La parola stessa di «eresia» cammina nella trama della scrittura di Montaigne nonostante le poche occorrenze (7 volte per «heresie» sostantivo singolare, 1 al plurale, 2 per l'aggettivo singolare; 1 per il sostantivo singolare, 1 per il plurale), anche se non in modo ossessivo come in Rabelais – non è un caso che il terzo e quarto libro del *Gargantua e Pantagruel* siano scritti in pieno terrore della «Chambre ardente». Nella lucida premonizione che tutto possa diventare eresia, ognuno è minacciato dal fanatismo: «mais, nac petitin petetac, ticque torche, lorgne, il feut declairé heretique: nous les faisons comme de cire»⁶⁸. Eresia e roghi. Pantagruel fugge da Tolosa *dove bruciano vivi i professori* («à Thoulouse, où [...] bruslent leurs regens tout vifs»)⁶⁹. L'humour di Rabelais non può né vuole mascherare il terrore. Sa «quel che dice» e ci parla della Quaresima come vivaio di tutte le malattie e culla di tutti i mali; senza di essa, insiste, nessuno sarebbe malato... Non vuol dire certo che per questo gli Arimaspiiani (popoli del nord che avevano abolito la quaresima per via della Riforma) siano in questo migliori dei Cattolici, ma «so quel che dico»⁷⁰.

Erasmo nel *Caronte* era stato dello stesso avviso. Si sono bruciati tanti eretici che è finita anche la legna dei campi elisi e le barche traghettate nell'aldilà sono talmente piene da rischiare il naufragio. Se il nemico è plurale, *le pluriel est ennemi*. Anzi, il demonio stesso è plurale⁷¹.

Montaigne nota l'ambiguità strutturale di un mondo che condanna la guerra ma è mondo che sanguina e in cui il male resta impunito. La sua preoccupazione è testimoniare quanto il problema del male rimanga intatto: le vittime sono contaminate dalla peste, ma boia e carnefici si salvano. Il coraggio è il presupposto della sua arte della disillusione e del disinganno, ma soprattutto della sua etica: per questo il suo riso ricorda il riso di Rousseau: «Je ris tranquillement de l'humaine misère»⁷², mentre quello di Rabelais era divenuto «enorme», smisurato, ipertrofico – *boulevardant*. Collera e odio sono al di là del dovere della giustizia, e sono passioni di coloro che non si attaccano al dovere in virtù della semplice ragione (*raison simple*): «toutes intentions legitimes et equitables

⁶⁸ RABELAIS, *La vie très horrificque de Gargantua*, avec une *Avant-propos* de V.-L. Saulnier, *Introduction* par J.-Y. Pouilloux Paris, Garnier-Flammarion, 1968, p. 103, cap. XIX.

⁶⁹ RABELAIS, *Pantagruel roy des Dipsodes restitué à son naturel avec ses faictz et prouesses espoventables*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 49, cap. V.

⁷⁰ Un brano del quinto libro, capitolo 28, risulta particolarmente incisivo: «Or ça, dit Panurge, couillon cultant et fredonnant que vous semble de cettui-ci? Est-il pas hérétique? – Frère Fredon: Très / Pan. – Doit-il pas être brûlé? – Fr. – Doit / Pan. – Et le plus tôt qu'on pourra? – Fr. – Soit / Pan. – Sans le faire bouillir? – Fr. – Sans / Pan. – De quelle manière donc? – Fr. – Vif / Pan. – Si qu'enfin s'en suive? Fr. – Mort / [...] / Pan. – On en a brûlé d'autres? – Fr. – Tant / Pan. – Qui étaient hérétiques? – Fr. – Moins / Pan. – Encore en brûlera-t-on? – Fr. – Mains / Pan. – Les rachèterez-vous? – Fr. – Grain [= Mie] / Pan. – Les fait-ils tous brûler? – Fr. – Faut». Riprodotto anche in NAKAM, *Chemins de la Renaissance*, p. 36.

⁷¹ *Ibid.*, p. 108.

⁷² J.-J. ROUSSEAU, *Le verger de Madame la Barone de Warens*, in *Id.*, *Oeuvres complètes*, éd. publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, vol. II, Paris, Gallimard, 1984, p. 1124.

sont d'elles mesmes equables et tempérées, sinon elles s'alterent en seditieuses et illegitimes. C'est ce qui me faict marcher par tout la teste haute, le visage et le coeur ouvert» (III, 1, 792B). Appunto è questo che lo fa camminare dappertutto a testa alta, a viso e a cuore aperto...

Anche il riso di Montaigne esplode in *De la gloire*, in un tempo in cui registra, come testimonia l'ultimo capitolo degli *Essais*, un singolare accordo tra «les opinions supercelestes et les meurs sousterraines» (III, 13, 1115C). Un riso liberatorio contro la simulazione: «J'ay veu de mon temps mill'hommes souples, mestis, ambigus, et que nul ne doubtoit plus prudans mondains que moy, se perdre où je me suis sauvé: *Risi successu posse carere dolos*^[73]» (II, 16, 624-625B).

⁷³ OVID., *Heroides*, I, 18.

III

VIRESCERE ACQUIRIT EUNDO
LA LOGICA DELLA VITA

1. *Mobilitate viget*. La crisi del concetto di natura umana

Je ne me suis pas attendu d'attacher monstrueusement la queue d'un philosophe à la teste et au corps d'un homme perdu

(Montaigne, *Essais*, III, 2, 816C)

Nature humaine?

Che cos'è *natura umana*? È possibile darne una definizione risolutiva, permanente, definitiva? Nella sua prima occorrenza il lemma compare negli *Essais* relativamente tardi, in una *couche* primitiva dell'*Apologie de Raymond Sebond* e in un contesto peraltro già legato alla valorizzazione del concetto propositivo di *diversité*: «nature humaine» è un *apax* che nelle successive quattordici occorrenze si muterà morfologicamente nel perfetto chiasmo di «humaine nature», mantenendosi in questa forma sino al penultimo capitolo. Al lemmario bisogna aggiungere le sei occorrenze di «humaine condition» e una di «condition humaine». Un numero, tutto sommato, esiguo. Ma come emergerà, andrà presto a sovrapporsi alla nozione di «estre», non inteso come (essere) permanente e sostanziale, ma essere-in-movimento, soggetto a passaggi, declinazioni e vicissitudini – metamorfosi.

In prima approssimazione e, dunque, *prima facie* la natura umana viene presentata in una posizione mediana tra la bestia e Dio, entro le coordinate della tassonomia classica della gerarchia degli esseri. Ma non si tratta del punto di vista di Montaigne. Gli *Essais* si sforzeranno di provare che la bestia non è bestia (*id est* inferiore alla natura umana, come tradizionalmente era intesa), tra uomo e bestia c'è sostanziale parità – stessa razionalità, stessa immaginazione (il difetto in questo caso esisterebbe non nella qualità, ma nella quantità: gli uomini ne possiedono di più), stesse passioni, anzi superiorità, come è emerso, dei 'sentimenti morali' da parte degli animali – e illegittima gradazione nella *scala naturae*¹. Una delle argomentazioni forti fatte agire dal Bordoiese è che si riscontra più distanza da un uomo all'altro che tra uomo e bestia, punto di osservazione che fornirà carne e sangue al titolo del capitolo quarantaduesimo del libro primo (*De l'inegalité qui est entre nous*) e che coinvolgerà non solo il piano sociologico ma quello ontologico.

La tesi corrosiva è che non esista alcuna *différence spécifique* tra uomo e animale. La natura è una moltiplicazione e vicissitudine di forme infinite, sconosciute all'uomo, ma non alla sua produttrice. Nel loro essere forme *della* natura, esse acquistano e mantengono pari dignità, compresi *monstra* e *mirabilia*.

A ben vedere, la radice della natura umana è la *diversité* e non la *ressemblance*: sul piano naturale/culturale diversità dei costumi, dell'*ethos* dei popoli, su quello ontologico natura umana e animale, in una sorta di deontologizzazione omologante:

¹ Cfr. TH. GONTIER, *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux. Montaigne et Descartes*, Paris, Vrin, 1998; ID., *L'Homme et l'animal. La philosophie antique*, Paris, PUF, 1999; ID., *La question de l'animal. Les origines du débat moderne*, Paris, Hermann, 2011; *Animal et animalité dans la philosophie de la Renaissance et de l'Âge Classique*, Actes du colloque international (Nice, 18-19 septembre 2002), éd. par T. Gontier, Louvain, Peeters, 2005.

J'ay veu autresfois parmy nous des hommes amenez par mer de lointain pays, desquels par ce que nous n'entendions aucunement le langage, et que leur façon, au demeurant, et leur contenance leurs vestemens estoient du tout esloignez des nostres, qui de nous ne les estimoit et sauvages et brutes? qui n'attribuoit à stupidité et à bestise de les voir muets, ignorans la langue François, ignorans nos baisemains et nos inclinations serpentées, nostre port et nostre maintien, sur lequel, sans faillir, doit prendre son patron la nature humaine? Tout ce qui nous semble estrange, nous le condamnons, et ce que nous n'entendons pas: comme il nous advient au jugement que nous faisons des bestes (II, 12, 467A).

Lo straniero e l'animale, l'animale e lo straniero (il *monstrum* per eccellenza, il selvaggio di America). Come lo straniero deve essere considerato pienamente legittimato nella sua diversità che lo rende testimone della metamorfosi dell'umano (costumi, culture, la stessa etica individuale e collettiva...), così l'animale non viene fissato da Montaigne nel suo scarto ontologico come manifestazione opaca dell'essere, sua degradazione sino al non essere, ma una forma stessa dell'essere nella sua infinita moltiplicazione di forme. E non è un caso che il numero più elevato del lemma («humaine nature») compaia nell'*Apologie*, capitolo in cui Montaigne elabora le basi filosofiche del proprio eraclitismo, combinato con il materialismo di Lucrezio.

Or les traits de ma peinture ne forvoyent point, quoy qu'ils se changent et diversifient. Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse: la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Aegypte, et du branle public et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant. Je ne puis assurer mon object. Il va trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle. Je le prens en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à luy. Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage: non un passage d'aage en autre, ou, comme dict le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute. Il faut accommoder mon histoire à l'heure (III, 2, 804-805B).

Dipingere il passaggio, non l'essere. Il passaggio è l'unico essere per noi, è declinazione e vicissitudine di forme. Non esiste alcun essere permanente, nessuna sostanza che connoti la natura umana. Montaigne nega diritto di cittadinanza al sostanzialismo tradizionale²: «Estre consiste en mouvement et action», preciserà in *De l'affection des peres aux enfans* (II, 8, 386C). Per approssimazione e con l'esercizio del dubbio: l'unico modo per poter legittimamente conferire senso al concetto di «natura umana».

Inasinire o inumanire? Se sia più degno che un uomo inasinisca o che un asino inumanisca

Mentre il discorso montaigneano si è ricentrato sulla decostruzione della mitologia della gerarchia apparente degli esseri – che il Bordolese prova a smontare a cominciare dall'inferiorità degli animali in rapporto alla natura umana –, la conclusione è la messa in crisi di un insensato antropocentrismo (e del suo corrispettivo spazio-temporale, l'eurocentrismo). La dignità della natura umana non è l'indegnità della bestia, anzi il suo contrario. Circe, la maga, mediatrice tra cielo e terra, Venere degli animali e della metamorfosi, metafora incarnata dell'*eros* e della vita, ha fatto capire agli uomini trasformati in animali che la condizione della bestia non è inferiore a quella umana. Nell'apologo plutarcheo, il porco di Circe non vuol ridiventare uomo: perché umanizzarsi dopo essersi in-bestialito e aver compreso che la condizione animale non è inferiore o peggiore a quella umana? Con lo stesso spirito l'asino di Bruno nella *Cabala del cavallo pegaseo* (*L'asino cillenico*) chiede a Micco se sia più degno che un uomo *inasinisca* o che un asino *inumanisca*³.

De la phisionomie compie il passo decisivo: la sapienza umana «nostre sapience apreigne des bestes mesmes les plus utiles enseignemens aux plus grandes et necessaires parties de nostre

² Cfr. N. PANICHI, s.v. *Être*, in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Ph. Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016² (I ed. 2007); cfr. anche EAD., s.v. *Nature* e s.v. *Diversité*, *ibid.*

³ G. BRUNO, *Cabala del cavallo pegaseo*, in ID., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Milano, Mondadori, 2000, pp. 749-50 («Asino: Ma messere, sappime dire e resolvimi un poco, qual cosa delle due è più degna: che un uomo inasinisca, o che un asino inumanisca?»).

vie: comme il nous faut vivre et mourir, mesnager nos biens, aymer et eslever nos enfans, entretenir justice, singulier tesmoignage de l'humaine maladie» (III, 12, 1049-1050B).

Nel suo cammino di decostruzione Montaigne demolisce anche la presunta superiorità umana in relazione al linguaggio. I muti possiedono una grammatica dei segni per comunicare altrettanto significante del linguaggio fonico. Il corpo umano è comunque eloquente: mani, testa, sopracciglia, spalle gareggiano in varietà e capacità di modulazioni con la lingua (*une variation et multiplication à l'envy de la langue*): «Il n'est mouvement qui ne parle et un langage intelligible sans discipline et un langage publique: qui faict, voyant la variété et usage distingué des autres, que cestuy cy doit plus tost estre jugé le propre de l'humaine nature. Je laisse à part ce que particulièrement la nécessité en apprend soudain à ceux qui en ont besoing et les alphabets des doigts et grammaires en gestes, et les sciences qui ne s'exercent et expriment» (II, 12, 454C). Anche gli animali parlano, discorrono e comunicano tra di loro, sono gli uomini, decaduti, a non comprenderli più.

E Dio? La follia della «humaine nature» raggiunge il suo *point d'honneur*. Ma qui il discorso montaigneano si mette definitivamente al riparo dall'argomentazione logica del genere prossimo e della differenza specifica, dalla logica deduttiva e dall'analogia; il suo scetticismo si mette alla prova anche contro l'antropomorfismo. L'uomo nella sua smania di rappresentarsi Dio e di provarne l'esistenza lo ha umanizzato, lo ha reso suo compatriota, ha donato al donatore le sue prerogative in perfezione, ma pur sempre prerogative concepite da una misura umana. L'errore non risiede in questo depotenziamento inconsapevole del «sopra», ma nell'aver rappresentato il «sopra» con attributi che di fatto lo riportano al «dentro», anche se alla sua dimensione culminante, di aver costruito un'inconsapevole sommità ultima della stessa gerarchia umana ricomprendente una nozione di divinità «passata allo staccio» che per sua stessa natura sarebbe dovuta rimanere incomprensibile.

In tale capovolgimento prospettico (dopo aver innalzato l'uomo alla sommità della catena, riportare Dio, che ne è al di là, alla misura umana), l'uomo stesso verrà concepito e inteso come immagine del divino in terra e il sovrano, il soggetto politico per eccellenza, rappresentato trascendente e divinizzato, in-diato, con caratteristiche divine, gettando in tal modo le fondamenta per la concezione teologica del potere, la teologia politica. L'errore consiste nel voler misurare Dio con una misura umana, anche se coincidente con l'idea stessa della perfezione (ma la perfezione che cosa può avere di umano?): «ce qui commence à naistre ne parvient jamais jusqu'à la perfection d'estre» (*ibid.*, 602A).

L'idea stessa di misura è pericolosamente analogica. Dio deve restare inimmaginabile (l'unico modo per immaginarlo è immaginarlo inimmaginabile, preciserà l'*Apologie*) per la natura umana, anch'essa largamente insondabile nella sua propria misura, acqua che fugge dalle mani, come l'osservatore e l'osservato, il soggetto e l'oggetto sul presupposto di *Du repentir* che il mondo sia una altalena perenne, in cui tutto si muove, la terra, le piramidi e le montagne del Caucaso, per l'oscillazione generale e la loro propria, oscillazione nell'oscillazione, movimento nel movimento, la stessa costanza è solo un movimento più lento. Nell'*Apologie* l'eraclitismo raggiungerà il suo acme:

[A] Ainsin il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé estans en continuelle mutation et branle. Nous n'avons aucune communication à l'estre, par ce que toute humaine nature est tousjours au milieu entre le naistre et le mourir, ne baillant de soy qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et debile opinion. Et si, de fortune, vous fidez vostre pensée à vouloir prendre son estre, ce sera ne plus ne moins que qui voudroit empoigner l'eau: car tant plus il serrera et pressera ce qui de sa nature coule par tout, tant plus il perdra ce qu'il vouloit tenir et empoigner. Ainsin, estant toutes choses subjectes à passer d'un changement en autre, la raison, y cherchant une reelle subsistance, se trouve deceue, ne pouvant rien apprehender de subsistant et permanent, par ce que tout ou vient en estre et n'est pas encore du tout, ou commence à mourir avant qu'il soit nay (II, 12, 601).

Montaigne ne ricava un *essai di histoire des sectes* (di storia della filosofia)⁴. L'uomo stesso può

⁴ «Platon disoit que les corps n'avoient jamais existence, ouy bien naissance: [C] estimant qu'Homere eust faict l'ocean pere des Dieux, et Thetis la mere, pour nous montrer que toutes choses sont en fluxion, muance et variation perpetuelle: opinion commune à tous les Philosophes avant son temps, comme il dict, sauf le seul Parmenides, qui refusoit

divenire *autre d'un autre*.

Socievole insocievolezza e doppia identità: il legno storto

«Il n'est rien si dissociable et sociable que l'homme: l'un par son vice, l'autre par sa nature» (I, 39, 238C). Il luminoso (e fortunato) ossimoro per la 'storia degli effetti' contenuto nel capitolo *De la solitude* restituisce una sorta di emblema della «condition humaine» definendone *skeletos* e anatomia. L'*apax* «dissociable» coagula e guarda *obliquement* ad altri capitoli (in particolare, II, 1, 335, 336; II, 12, 526C; II, 16, 619A; III, 9, 964C) in cui l'insocievolezza viene declinata sul piano non solo antropologico, ma morale e politico, come del resto il suo antonimo, la socievolezza, che nella sua fondazione filosofico-etica aristotelica di I, 28 viene rilanciata in contesti critici ed ermeneutici ben definiti e significativi sino a congiungersi con il concetto di amicizia. Montaigne profila un percorso antropologico lineare tra natura e storia, naturale e artificiale anche se un'altra strada andrà a incrociarsi e arricchirne il cammino.

Se socievolezza (e amicizia) e insocievolezza, infatti, sembrano disegnare lo spazio antropologico dell'umano, i confini del bene e del male, esse trovano le proprie radici profonde nel soggetto e nella sua attitudine al 'raddoppiamento', nel suo sapersi comporre e adattare nella contraddizione che lo celebra e avvera. Montaigne sottolineerà in *De la gloire*: «Mais nous sommes, je ne sçay comment, doubles en nous mesmes, qui faict que ce que nous croyons, nous ne le croyons pas, et ne nous pouvons deffaire de ce que nous condamnons» (II, 16, 619A).

Sul presupposto della scrittura filosofica autobiografica e della celeberrima formula du *Du Repentir*: «chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition» (III, 2, 805B), almeno altri due capitoli contengono e rilanciano, riassunta quasi in epitome, la consapevolezza del raddoppiamento del soggetto che il Bordolese, almeno in un caso (*De l'inconstance de nos actions*), risolve nel tempo coniugandolo con la capacità di sguardo e fondando una sorta di ontologia del doppio:

[C] Cette variation et contradiction qui se void en nous, si souple, a faict qu'aucuns nous songent deux ames, d'autres deux puissances qui nous accompagnent et agitent, chacune à sa mode, vers le bien l'une, l'autre vers le mal, une si brusque diversité ne se pouvant bien assortir à un sujet simple. [B] Non seulement le vent des accidens me remue selon son inclination, mais en outre je me remue et trouble moy mesme par l'instabilité de ma posture; et qui y regarde primement, ne se trouve guere deux fois en mesme estat. Je donne à mon ame tantost un visage, tantost un autre, selon le costé où je la couche. Si je parle diversement de moy, c'est que je me regarde diversement. Toutes les contrarietez s'y trouvent selon quelque tour et en quelque façon. Honteux, insolent; [C] chaste, luxurieux; [B] bavard, taciturne; laborieux, delicat; ingenieux, hebeté; chagrin, debonaire; menteur, veritable; [C] sçavant, ignorant, et liberal, et avare, et prodigue, [B] tout cela, je le vois en moy aucunement, selon que je me vire; et quiconque s'estudie bien attentivement trouve en soy, voire et en son jugement mesme, cette volubilité et discordance. Je n'ay rien à dire de moy, entierement, simplement, et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot. Distingo est le plus universel membre de ma Logique (II, 1, 335-336).

In *De la vanité* i toni sono analoghi. Pur con una marcata sfumatura etica, l'approdo è di natura epistemologica: «Moy à cette heure et moy tantost sommes bien deux; mais quand meilleur, je n'en puis rien dire. Il feroit beau estre vieil si nous ne marchions que vers l'amendement. C'est un mouvement d'yvroigne titubant, vertigineux, informe, ou des jons que l'air manie casuellement selon soy. Antiochus avoit vigoureusement escrit en faveur de l'Academie; il print sur ses vieux ans un autre party. Lequel des deux je suyvisse, seroit pas tousjours suivre Antiochus?» (III, 9, 964C). Con il riferimento al dubbio Montaigne fornisce un fondamento epistemico all'antropologia del doppio: «Protagoras dict qu'il n'y a rien en nature que le doute» (II, 12, 526C). E l'individuo deve imparare a governare il suo timone *en tant qu'il est homme*.

mouvement aux choses, de la force du quel il faict grand cas; [A] Pythagoras, que toute matiere est coulante et labile: les Stoiciens, qu'il n'y a point de temps present, et que ce que nous appellons present, n'est que la jointure et assemblage du futur et du passé; Heraclitus, que jamais homme n'estoit deux fois entré en mesme riviere».

La ragione non universalistica, non mitologica e fallibile pone anche il discorso sull'altro radicandolo sulla certezza della legittimità dell'incertezza che mina alla base tutte le tentazioni antropocentriche, logocentriche ed etnocentriche, ponendo, al tempo stesso, complessità, pluralità di piani e necessità dell'ambivalenza dello scetticismo a salvaguardia dell'incontro con altre culture nel loro registro di partecipazione alla diversità del cosmo e della storia. L'estraneo è nell'io e mette in questione le basi etiche e politiche della sua stessa vincolabilità.

La filosofia stessa fa l'*enfant* mostrando di non comprendere la complessità della natura umana e della vita, nel momento in cui qualifica quale *farouche alliance* l'unione del divino e del terrestre, del ragionevole e l'irragionevole, del severo e dell'indulgente, dell'onesto e del disonesto. Alla luce di tali considerazioni conclusive, il famoso passo di Montaigne: «Je ne me suis pas attendu d'attacher monstrueusement la queue d'un philosophe à la teste et au corps d'un homme perdu» (III, 2, 816C) acquisisce un senso pienamente antropologico, dopo aver imparato a disprezzare la falsa saggezza («Nous appellons sagesse [...]», *ibid.*, 817B), che è solo bizzarria degli umori del soggetto e disgusto delle cose presenti, alla quale Montaigne oppone il suo iterato elogio del *vivre à propos*: «Quand je dance, je dance, quand je dors, je dors» (III, 13, 1107B). In questo caso la pienezza dell'essere è il godimento della vita. Malgrado la *nécessité de l'humaine condition*.

A questo punto si impone un ritorno all'*incipit* di I, 42, alla correzione di Montaigne del detto plutarceo secondo il quale tra bestia e bestia non c'è una differenza così grande come da uomo a uomo⁵. Se il Cheronese si riferiva alle qualità intellettuali e morali, Montaigne ricentra il discorso in ambito sociologico per poi rideclararlo sul piano ontologico: un cavallo si loda per la sua velocità e sveltezza non per la sua bardatura, un uccello per le sue ali non per i sonagli; l'uomo si valuta tutto avvolto e infagottato (*de capsula totus*) e nel giudicarlo si considera tutto ciò che è intorno a lui, non ciò che è in lui comprando così solo un *chat en poche* – un gatto nel sacco. Ma la base non fa parte della statua.

La prosa filosofica non lascia via di fuga. Per cercare di comprendere la natura umana bisogna considerare l'uomo senza trampoli, ricchezze e potere, in camicia. Per giudicarlo bisogna considerarne corpo (è adatto alle sue funzioni?), anima (è ricca del proprio o dell'altrui?), ruolo della fortuna, coraggio e idea di giustizia, saggezza e padronanza di sé, non timore della povertà e morte, maestria delle passioni, disprezzo degli onori, rotondità e levigatezza al punto che nessun oggetto esterno possa rimanervi attaccato, compresa la cattiva sorte. Un uomo di *cinquecento braccia* al di sopra dei regni e dei ducati: un impero per se stesso.

Queste sono le differenze/qualità da valutare per poter giudicare la natura umana, mentre la cecità del costume le ignora. Il discorso montaigneano si è ormai riposizionato dal piano sociologico a quello ontologico: «[A] si nous considerons un paysan et un Roy, [C] un noble et un villain, un magistrat et un homme privé, un riche et un pauvre, [A] il se presente soudain à nos yeux un'extreme disparité, qui ne sont différents par maniere de dire qu'en leurs chausses» (I, 42, 260).

Ancora una volta Montaigne non dimenticava Plutarco⁶ condividendone in pieno l'assunto consegnato ad Anacarsi: «[B] A l'advis d'Anacharsis, le plus heureux estat d'une police seroit où, toutes autres choses estant esgales, la precedence se mesureroit à la vertu, et le rebut au vice».

Non si può tacere del resto nemmeno l'elogio che il penultimo capitolo degli *Essais* riseva alla natura umana, tramite la figura di Socrate, nella conclusione di un passo che è il risultato del testo a stampa e di annotazioni manoscritte su quello che diverrà l'Esemplare di Bordeaux:

[C] C'est luy qui ramena du ciel, où elle [la filosofia] perdoit son temps, la sagesse humaine, pour la rendre à

⁵ PLUT., *Bruta animalia ratione uti*, 992D-E.

⁶ ID., *Septem sapientium convivium*, 154E (nella traduzione di Amyot: *Le Banquet de sept Sages, Les Œuvres morales et meslees de Plutarque, Translatees du Grec en François par Messire Jacques Amyot, à present Evêque d'Auxerre, Conseiller du Roy en son privé Conseil, et grand Aumosnier de France*, Paris, Imprimerie de Michel de Vascosan, 1572, Mouton, éd. par Johnson Reprint Corporation, 1971, XXX, ff. 150r-160v).

l'homme, où est sa plus juste et plus laborieuse besogne, et plus utile. [B] Voyez le plaider devant ses juges, voyez par qu'elles raisons il esveille son courage aux hazards de la guerre, quels arguments fortifient sa patience contre la calomnie, la tyrannie, la mort et contre la teste de sa femme: il n'y a rien d'emprunté de l'art et des sciences; les plus simples y recognoissent leurs moyens et leur force; il n'est possible d'aller plus arriere et plus bas. Il a faict grand faveur à l'humaine nature de montrer combien elle peut d'elle mesme. Nous sommes chacun plus riche que nous ne pensons; mais on nous dresse à l'emprunt et à la queste: on nous duict à nous servir plus de l'autrui que du nostre. En aucune chose l'homme ne sçait s'arrester au point de son besoiing: de volupté, de richesse, de puissance, il en embrasse plus qu'il n'en peut estreindre; son avidité est incapable de moderation. Je trouve qu'en curiosité de sçavoir il en est de mesme: il se taille de la besongne bien plus qu'il n'en peut faire et bien plus qu'il n'en a affaire, [C] estendant l'utilité du sçavoir autant qu'est sa matiere (III, 12, 1038).

L'uomo deve divenire socraticamente *ciò che è*, e condursi secondo *sa condition* (III, 13, 1114B). Bisogna «mener l'humaine vie conformément à sa naturelle condition» (III, 2, 809B). Non si può onorare la natura umana *en se denaturant* (III, 5, 879C).

2. *Devenant tousjours autre d'un autre*. La crisi del soggetto moderno

Nul vent fait pour celuy qui n'a point de port destiné
(Montaigne, *Essais*, II, 1, 337A)

Azione o désengagement?

Tre indicazioni contenute negli *Essais* danno il senso del manifesto montaigneano su *action* e *agir*. La prima in *Que philosopher c'est apprendre à mourir* apre alla necessità del fare: «Nous sommes nés» (I, 20, 89A): che la morte lo colga mentre agisce, mentre coltiva i cavoli nel suo «jardin imparfait», metafora, quest'ultima della vita in azione. In *Sur des vers de Virgile* (III, 5, 842B), ribatte: «Ma philosophie est en action, en usage naturel et present, peu en fantasie». La terza definisce ancora una volta, tramite il criterio dell'esemplarità, il nucleo stesso della *vraye philosophie* riassunto nel suo modello finale: Socrate. La filosofia di Socrate è «toute en moeurs et en actions». Ma siamo già nell'ultimo libro (il terzo), nell'ultimo capitolo (il tredicesimo), ultima mano (1107C).

Secondo le intenzioni del suo autore, la scrittura stessa degli *Essais* è *mouvement et action* (II, 36, 753A); ma *mouvement et action* è l'essere stesso nella sua ontologia eraclitea. Tutti gli *essais* sono percorsi dall'anelito all'azione perché essa si identifica con la libertà del volere. Il *fil d'or*, il macrosegno, non è il ritiro nel foro interiore, ritiro nella soggettività per rimanervi chiuso, ma appello all'autonomia del soggetto, all'uso cosciente della libertà (concetto e parola che a loro volta definiscono il percorso degli *Essais*).

Ontologia eraclitea ereditata da Plutarco, senso della libertà filtrata anche attraverso La Boétie e dalla sua *Servitude volontaire*, inno alla libertà contro i tiranni – la libertà, il bene più grande, quella del nuovo mondo e di Venezia, i cui abitanti non mollerebbero un'oncia della loro libertà per divenire re. Il deserto della libertà, il mondo del Gran Turco – ha spiegato La Boétie – per questo è un parco di bestie, senza libertà, di pensare, parlare, agire, tutti muti come un sasso. Privi di quel linguaggio controfattuale, che incide e corrode la realtà, capace di agire sul reale: ancora parole in azione. Gli abitanti dell'Asia non furono mai liberi perché non seppero dire mai no al tiranno: la riflessione è di Plutarco⁷ come ricorda Montaigne nel capitolo *De l'institution des enfans*, e forse, aggiunge, dette occasione a La Boétie di scrivere la sua *Servitude volontaire*: «Nature nous a mis au monde libres et desliez» (III, 9, 973).

Il senso del messaggio montaigneano è che conservare la libertà non vuol dire rinunciare al vivere associato, alla soggettività responsabile, abbandonare valori, società, io. *Le jardin imparfait* richiede il concorso della natura che, se non lo determina in tutto, non lo rende nemmeno completamente malleabile dalla volontà del potere.

Come è stato definitivamente dimostrato, a Montaigne non interessa una ragione *index sui* e ritiene che non sia possibile costruire una metafisica come scienza. Con questa prospettiva produce, com'è noto, alcune incursioni nella metafisica. L'una riguarda l'idea di Dio («nous n'avons aucune communication à l'estre» (II, 12, 601A), conclusione di una lunga premessa circa l'inadeguatezza

⁷ PLUT., *De vitioso pudore*, 532E (nella traduzione di Amyot: *De la mauvaise honte*, in *Les Œuvres morales et meslees de Plutarque*, f. 79rB).

delle prove razionali dell'esistenza divina e la fallibilità della particella «donc», in quanto falsa deduzione; l'altra l'idea del mondo («Le monde n'est qu'une branloire perenne»: III, 2, 804B), cifra dell'inconoscibilità di un mondo (il suo essere e la sua esistenza) immerso in un flusso eracliteo – ma le citazioni si potrebbero moltiplicare; la terza, che in questo contesto ci interessa più da vicino, è collegata a doppio filo alle precedenti, l'idea dell'io («Il n'y a aucune constante existence ni de notre estre, ni de celui des objets» [II, 12, 601]; «toute humaine nature est toujours au milieu entre le naistre et le mourir»; nel momento in cui «vostre pensée» si è data come compito cercare di «prendre son estre», di definirsi nella sua essenza ed esistenza, tutto sfuggirà di mano come l'acqua dal pugno che la serra).

Affermazioni che pongono di fronte a un serio problema di ordine ontologico: «Et s'il n'est pas un mesme, il n'est donc pas aussi», ciò che non rimane uno e identico a sé, neppure è. Aggiunge: «Ains, quand et l'estre tout un, change aussi l'estre simplement, devenant tousjours autre d'un autre. Et par consequent se trompent et mentent les sens de nature, prenant ce qui apparoit pour ce qui est, à faute de bien savoir que ce qui est. Mais qu'est-ce donc ce qui est veritablement?» (*ibid.*, 603), affermazione con cui Montaigne sigilla l'*Apologie de Raymond Sebond* – e che è una fedele trascrizione di un brano di *L'E di Delfi* di Plutarco. Qui nell'«estre simplement» è ricompresa, oltre al mondo, la natura umana, il soggetto che conosce e agisce; si tratta del «ce qui est» del saggio I, 20, cioè l'esistenza individuale. Nella pagine precedenti Montaigne aveva sottoscritto il detto eracliteo secondo il quale non si può andare molto avanti nella «connaissance de l'ame [...] si profonde est son essence» (II, 12, 543C), *per incidens*, non si può sapere se essa, l'anima, sia mortale o immortale... Poi però a proposito della conoscenza dell'ego, in *De la presumption* precisa: «Ce que je serai dorenavant, ce ne sera plus qu'un demi estre, ce ne sera plus moy. Je m'eschappe tous les jours et me desrobe à moy» (II, 17, 642A). Affermazione che piega la metafisica verso la storia, legandola al tempo, e ne accentua, se possibile, la storicità, sul modello della sua propria personale metafisica 'provvisoria': lo studio dell'io è «ma metaphysique» e «ma physique» precisa icastico nell'ultimo capitolo degli *Essais* (III, 13, 1073B). Se tutto si muove, giudicante e giudicato (II, 12, 601A), il soggetto stesso, in continuo movimento e mutamento, registrerà idee mutevoli ed eventi mutevoli, talvolta contrari: «soit que je suis un autre moi-mesme», sia che colga negli oggetti stessi aspetti diversi. Lo stesso agire, oggetto della filosofia pratica, è esposto al rischio di presentarsi come insieme di frammenti affastellati e contraddittori: «Nostre faict, ce ne sont que pieces rapportées» (II, 1, 336C); «Nous sommes tous des lopins, et d'une contexture si informe et diverse de chaque piece, chaque momant faict son jeu. Et se trouve autant de difference de nous à nous-mesmes, que de nous à autrui» (*ibid.*, 337A). Aspetto su cui bisognerà ritornare a riflettere perché si rivelerà una premessa che Montaigne sembra scomporre e, alla fine, ricomporre con un significato e una valenza diversi.

Il risultato cui giungerà Montaigne è che se le idee di Dio, dell'uomo e del mondo non appaiono come un modello per poter pensare «l'essere in quanto tale», nonostante i tre scacchi per la conoscenza, e i problemi di ordine ontologico che solleva, la metafisica resta comunque un «pays au-delà», soffre e vive la sua ambivalenza nel cuore stesso dell'ontologia non immune, come cercherò di mostrare, da un'accentuata connotazione storica che non è semplicemente l'idea del mutamento, del passaggio e della vicissitudine. E così il soggetto in grado di «mesnager sa volonté», ontologicamente privato dell'unità epistemica, non cessa di concepire la propria unità morale, nei termini di una tensione verso l'unità sociale, unità difficile, come indicato nel capitolo *de l'amitié*, a volte impossibile, ma necessaria al «ce qui est». Anche nei confronti del mondo della natura Montaigne non rinuncia a sperare: «Que ne plaist-il un jour à nature nous ouvrir son sein, et nous faire voir au propre les moyens et la conduite de ses mouvements, et y préparer nos yeux?» (II, 12, 327B).

Proviamo allora a riannodare le fila. Sappiamo bene che l'interrogativo dell'*Apologie: Que sais-je?* rinvia a un'altra domanda e la sussume: la domanda a cui Montaigne vuol rispondere con tutta evidenza è *Que suis-je?* o piuttosto, come suggerisce Tournon⁸, *Qui suis-je?* È questa

⁸ Cfr. A. TOURNON, *L'humaine condition: Que sais-je? Qui suis-je?*, in *Montaigne et la question de l'homme*, coordonné par M.-L. Demonet, Paris, PUF, 1999, pp. 15-31.

domanda a rivelarsi inquietante – e quasi disperata la risposta. La concezione di un soggetto fisso e immobile, l'individuo, si rivela un'illusione che rischia di dissolversi nel movimento universale e nel *perpetuum mobile*: il soggetto è una serie di istanti che rischiano di cancellarne l'unità o rendere ineffettuale l'unità cui esso tende: *individuum est ineffabile*. L'individuo è costantemente «desrobé à soy mesme», spossessato da sé, ride e piange della stessa cosa. Il suo statuto ontologico è il continuo decentramento, i mille volti, la crisi epistemica e la caduta morale. Su questo presupposto, non c'è da meravigliarsi se Compagnon abbia considerato il soggetto montaigneano una sorta di *universale in voce*. Nonostante le insistenti difficoltà, che a volte permangono anche per il *suffisant lecteur*, la *question du sujet*, nel suo tentativo di definirsi, presenta una sua fenomenologia e notevoli sfaccettature che non cessano di pensare «il conosci te stesso» come pietra d'angolo della ricerca epistemologica e morale. Com'è costume del Bordoiese, infatti, egli spinge l'argomentazione scettica apparentemente a un punto di non ritorno, producendo una sorta di torsione concettuale, una *felûre* (Cave) o *fissure* (Nakam), ma in modo tale che, nel nostro caso, le aporie del soggetto, di cui è costellata la stessa impresa delfica, invece di costituire in assoluto la sua debolezza e impotenza, paradossalmente si rivelano vero punto di forza della libertà del volere. Non c'è alcun dubbio, tuttavia, che l'idea della duplicità dell'io si presenti con una duplice valenza, epistemologica ed etico-politica.

Metafisica e fisica dell'io. L'eraclitismo e il libro come doppio

La maggior parte delle annotazioni, *ad adiuvandum*, sull'eraclitismo del mondo si compone in una vertigine e si coagula nell'eraclitismo del soggetto. Montaigne produce un campionario essenziale tratto ancora da Plutarco: Platone (i corpi non hanno mai esistenza ma nascono; Omero ha fatto l'Oceano padre degli dèi e Teti loro madre per dimostrare che tutte le cose sono in flusso, mutamento e variazione: opinione comune ai filosofi di quell'età, precisa, eccetto Parmenide)⁹, Pitagora (ogni materia sfugge ed è labile), gli Stoici (non c'è presente, quello che chiamiamo presente è la giuntura, la copula, tra passato e futuro), Eraclito (mai un uomo è entrato due volte nello stesso fiume), sino alle tesi paradossali di Epicarmo: chi ha preso un tempo denaro in prestito non è debitore adesso, chi è stato invitato a pranzo questa notte, domani arriverà al banchetto da non invitato: «Attendu que ce ne sont plus eux, ils sont devenus autres», nessuna cosa e nessuno è due volte nel medesimo stato, per rapidità e agilità di cambiamento, ora si dissolve, ora si ricompone, viene e va. Tutto ciò che nasce non arriva mai «à perfection d'estre»: il nascere non termina mai e mai si ferma per essere arrivato alla fine, ma dopo la generazione va sempre cambiandosi e mutandosi da uno a un altro. Idea pitagorica che Bruno negli stessi anni riprende in una sorta di teoria della «trasmigrazione delle anime». Stessa idea con un'accentuazione lucreziana, presente in I, 20, che non piacque alla censura: la vostra morte è un pezzo della vita dell'universo, è un pezzo della vita del mondo; gli uomini vivono di un mutuo scambio, simili a corridori si trasmettono la fiaccola della vita.

L'*explicit* dell'*Apologie*, con le parole di Plutarco, dà una connotazione più marcata: l'età (il tempo) e la generazione successiva vanno sempre disfacendo e guastando la precedente. Il soggetto è minacciato da tante specie di morte che, con il passare del tempo, sperimenta su di sé: la maturità muore nella vecchiaia, la giovinezza nella maturità, l'adolescenza nella giovinezza, l'infanzia nell'adolescenza, ieri nell'oggi, oggi nel domani: non c'è nulla che rimanga a sé, e la morte della giovinezza in *Que philosopheur c'est apprendre à mourir* è considerata morte più dura di quanto non sia la morte totale di una vita languente e la morte della vecchiaia. L'io è «déclinaisons, passages, ou vicissitudes de ce qui ne peut durer, ny demeurer en estre» (II, 12, 603A). E allora crede e non crede, con tutta la sua convinzione e con gli stessi strumenti, abbraccia una verità poi l'abbandona, si dà per intero e veramente, una cento, mille volte, tutti i giorni, per poi considerare falsa e vana la sua impresa. Si diventa saggi a proprie spese, noi che siamo *doubles en nous-mêmes*. Ma anche

⁹ PLAT., *Theaetetus*, 152d-e.

questo inevitabile raddoppiamento e/o sdoppiamento rivela i suoi lati positivi: è in virtù di esso che possiamo gioire ora di una cosa ora di un'altra.

Nella fenomenologia montaigneana una delle sfaccettature/figure dello spossamento/duplicazione del soggetto è costituita dal libro, identico e altro rispetto al suo autore – tema molto dibattuto dalla storiografia. Montaigne sperimenta la scrittura di un libro, unico nel suo genere, autodefinentesi «consustanziale al suo autore», a cui consacrare l'esigenza della veridicità. Ma il libro *fatto uomo*, in senso nietzscheano, sa rendersi autonomo, escludendo il suo autore sino a privarlo di una parte di sé. Può divenire, per l'autore stesso, un labirinto e sapere cose che lo *scriptor* non sa più. Qui Montaigne reclama la necessità di divenire «suffisant lecteur» del proprio stesso io, di un io che rischia di perdersi nei meandri della propria coscienza incorrotta/corrotta. Il Bordoiese non se ne meraviglia: l'uomo/autore è già doppio in se stesso (II, 16, 619A), senza sapere come tale raddoppiamento possa verificarsi. Il soggetto che crede e non crede, non può nemmeno disfarsi del tutto di ciò che condanna, non possedendo nessuna comunicazione con sé che ne garantisca la lealtà: linguaggio e pensiero si riconfermano gli eterni Pan del mito platonico.

Nel suo vivere da doppio il testo metabolizza le aggiunte che apportano un senso nuovo e non vanno quasi mai nel solco della prima mano. Ma *tertium datur*: il lettore coopera a questa laboriosa opera di ricostruzione e di ricerca, e in tale complessa dialettica anche l'autore, divenendo lettore del suo stesso libro, conversa con il suo io passato e, nell'annotazione manoscritta, con la sua presenza che non suona mai come condanna della fase primitiva, a salvaguardia della veridicità.

Se non ha mai inteso costruirsi simile a un ibrido mostruoso (la coda di un filosofo attaccata alla testa e al corpo di un uomo perduto: III, 2, 816C), lo sdoppiamento del sé circoscrive la sua umana tragedia, l'infelicità della coscienza, senza rimanere il suo unico orizzonte che, a suo modo, trascende. Proprio nel suo avvertirsi coscienza *malheureuse* sa che il colmo della felicità va posto nell'arte di vivere: «Si j'avois à revivre, je revivrois comme j'ay vescu» (*ibid.*). Se ammette di aver fame di farsi conoscere *veridicamente*, è perché teme «mortellement» di venire mal giudicato (III, 5, 857B). E foriero di morte è tutto ciò che nega la veridicità (tornerebbe dall'altro mondo per smentire chi «me formeroit autre que je n'étois»). Strategia di disinganno già adottata per la difesa della memoria di La Boétie, contro lo smembramento mortale della sua immagine (l'avrebbero lacerato in mille immagini contrarie).

Nell'incomprensione legge un'impronta di morte, forse la più dolorosa, la più ingiusta, la più inattesa. Insieme a un'altra forma di duplicazione del sé, un'altra sua perdita. Travisamento e dissipazione molto più insidiosi per la vita nel momento in cui sostituiscono, al pari delle altre morti *nella* vita, l'alterità all'essenza, lo straniamento all'impossessamento, la figura del disuguale all'identità sostanziale. *Je est un autre* sa funzionare anche a rovescio, come nella novella del *Grasso legnaiolo*: se un altro è me, io non sono *quell'*altro. Solo il soggetto è abilitato a parlare di sé, il suo giudice interiore l'ha già scrutato impietosamente.

Con il coraggio di osare *il dire e il fare*, Montaigne prova a indicare agli altri la strada della libertà sino al «point de la raison» (*ibid.*, 845C) e si presenta con il suo vero essere, come *Michel de Montaigne*, sperimentando quella concezione della verità che consiste nell'*osare* dire tutto quello che *osa* fare (*ibid.*, 845B). Siamo nati per agire e la saggezza non è legata al tempo. Dalla prima pubblicazioni degli *Essais* sente di non essere diventato più saggio: «Moy à cette heure et moy tantost sommes bien deux; mais quand meilleur, je n'en puis rien dire» (*ibid.*, 9, 964C). Ma avverte anche che non sono mutate la volontà di conoscersi e la sottomissione dello sforzo di autoconoscenza al più alto principio filosofico. Nell'ultimo capitolo, proclamerà con rinnovata forza che lo studio di se stesso è la sua *fisica* e la sua *metafisica* (III, 13, 1072B): «J'estudie tout: ce qu'il me faut fuyr, ce qu'il me faut suyvre» (*ibid.*, 1076B), sin dall'infanzia, in una profondità e una varietà così infinita «que mon apprentissage n'a autre fruit que de me faire sentir combien il me reste à apprendre» (*ibid.*, 1075B). Soprattutto riesce a far mantenere all'apparenza il suo significato classico di manifestazione dell'essenza. Mentre sa «decodificare» i segni e le inclinazioni interiori dei suoi interlocutori dalle loro manifestazioni esteriori, dal loro *apparire*, l'osservazione di sé

fornisce un senso complementare alla conoscenza dell'alterità che si presenta quale apparenza/manifestazione di un'interiorità già scandagliata in se stessi.

La duplicità positiva: io = altro

Montaigne scopre la confluenza e la convergenza tra spazio della soggettività e dell'alterità. Lo *spazio interno*, spazio/tempo del soggetto, è definito non solo dall'io che si guarda con occhi interni ma dalla comprensione che senza *tu* non c'è *io*. Tramite un lungo percorso¹⁰, mostra lo spazio/tempo interno quale 'luogo' in cui l'io *legittima l'alterità*, riconoscendola come una delle forme/figure della ragione/natura e, tra l'altro, non l'ultima. In futuro se ne potranno scoprire altre.

Così lo spazio interno diviene non solo lo *spazio del riconoscimento dell'altro* ma il tempo della coscienza in cui l'alterità, riconosciuta e legittimata come positiva dall'io (cannibali, veneziani, amici, etc.), fonda a sua volta nell'io e per l'io l'idea della sua stessa perfeibilità e perfezione; nell'io come sua idea morale secondo il disegno della natura. A poco a poco, la fenomenologia della coscienza montaigneana riconosce che nello spazio interno *l'io stesso è posto dall'altro* e diviene *ens ab alio*¹¹: almeno nel senso di un io che guarda alla sua palingenesi e al suo riscatto morale: imparare a «y estre réglé». *C'est le point*.

L'alterità funziona come *misura della comune umanità*. Insieme a diversità e somiglianza, il Bordoiese la immette in una prospettiva filosofica che nel suo proteiforme presentarsi misura l'umanità comune a tutti gli uomini, indipendentemente dalla forma in cui essa si manifesta. L'alterità, come spazio dell'altro, finisce per configurarsi come illimitata possibilità dell'umanità, mentre l'intelletto limitato continua a scambiare l'impossibile con l'inusitato (I, 27) e a ignorare sino a che punto possa spingersi la possibilità. Tesi che conducono alla legittimazione della fenomenologia dell'alterità e al pluralismo, e non al relativismo culturale.

Se lo scetticismo montaigneano ne esce ridimensionato o almeno chiarito e 'convertito', l'utilizzazione della diversità è un mezzo di cui lo scetticismo si serve per la «terapeutica della verità»¹². Nell'ottica di questo stesso scetticismo atipico, gli elementi costitutivi il diverso si compongono in altrettante unità parziali. La scoperta del Nuovo Mondo non è solo la certezza di una comune umanità dell'uomo, è anche la misura della ragione per stabilire una sicura gerarchia etica. Proprio in questo senso e, diversamente dal modello del *nous*, del comune europeo, che di fatto realizza un rapporto di esclusione, il comune dei selvaggi unisce (uomo significa *moitié les uns des autres*) e fonda una sorta di nuova metafisica del *noi*, in una perfetta intersoggettività corale e duale al tempo stesso. Ogni *uno* è *due*, anzi è necessariamente due nell'uno¹³. Quale società può dirsi veramente fondata sul comune se non quella che configura l'unità dell'essenza umana dell'individuo solo in rapporto all'altro, in quanto sua esatta metà? Esempio mirabile dell'alterità paradigmatica che è nell'io stesso o del proprio raddoppiamento normativo.

La ragione scettica conferisce dignità all'altro quale figura della natura nella sua moltiplicazione e vicissitudine di forme ugualmente *degne*, in quanto tutte espressioni di una stessa

¹⁰ Cfr. N. PANICHI, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, Olschki, 2004, in part. pp. 441-7.

¹¹ *Ibid.*

¹² Cfr. *infra*, III, 6. Cfr. anche PANICHI, *I vincoli del disinganno* e EAD., *Montaigne*, Roma, Carocci, 2010, *passim*.

¹³ All'analisi raffinata della simbolica numerica dei rapporti sociali in La Boétie dedica un suggestivo saggio CL.-G. DUBOIS (*Une algèbre des relations humaines: symbolique des nombres et des rapports numériques dans le Discours de la servitude volontaire*, in *Etienne de la Boétie. Sage révolutionnaire et poète périgourdin*, Actes du colloque international (26-28 mars 1999), textes réunis par M. Tétel, Paris, Champion, 2004, pp. 317-31), in cui l'autore esplora la tesi, pienamente condivisibile, che il *Discours* faccia emergere un altro tipo di relazione, quella di un'unità che qualifica l'individualità e rinvia non a uno solo ma a ciascuno, oltre al rapporto perverso dell'Uno nella sua onnivora volontà totalizzante: «L'ouvrage aurait tout aussi bien pu s'intituler le Pour-Deux». La tesi dell'amicizia come spazio politico della comunità e moltiplicazione del rapporto perfetto tra due è ampiamente discussa in PANICHI, *I vincoli del disinganno*.

madre. *Indegno* è solo il tempo storico che le nega. Sullo scacco dell'ontologia classica, nella ricerca delle prove e dei confini della ragione, ovvero prove di poteri reali, scopre e incontra l'alterità negata da quella stessa ontologia universalistica, deduttiva, forte, dogmatica, logocentrica che esilia l'alterità come negazione di sé e delle sue regole «positives». A ben vedere, l'alterità come negazione del sé non coincide esattamente con l'alterità intesa come limite del sé, ciò che limita l'io ed è al di là (al di qua?) del confine. Quest'ultima forma di alterità nega l'io solo per affermarlo in quanto sé e serve al sé per autodefinirsi. Lo scetticismo montaigneano se, da un lato, minaccia la certezza dell'identità dell'io, al tempo stesso è l'altra possibilità dell'io e per l'io. L'alterità definisce i confini dell'io come qualcosa dell'altro e, una volta fatto questo, rende l'identità inquietante solo nel rapporto di esclusione all'altro. È una minaccia nel momento in cui l'io/altro diviene io e altro. Solo la conversione dello scetticismo rende tale passaggio riconoscibile: l'altro non è concetto negativo dell'io (cioè non-io), ma è ricompreso all'interno dell'io e della sua archeologia epistemologica e morale, che fa vacillare il principio aristotelico di identità e non contraddizione, sostituendo alla formula io = io, io = altro.

Lo sdoppiamento necessario

È innegabile che la crisi epistemica del soggetto moderno presenti una forte radice di decadenza morale e una connotazione politica che scandisce in negativo la «ruota del tempo» – cui Montaigne metterebbe, come Bruno, volentieri una zeppa –, e ponga la necessità del raddoppiamento e della duplicità. Il Bordoiese è giunto alla persuasione che la società, lo Stato, le leggi stesse non siano espressioni dell'*équité*, della giustizia, ma dell'autorità e, spesso, della «pubblica necessità», la necessità della «ragion di stato» (la *raison publique*), «universale e potente ragione» che egli si rifiuta di distinguere, diversamente da gran parte della letteratura politica contemporanea, in «bonne» e «mauvaise» nella consapevolezza che si ubbidisce alle leggi non perché sono giuste ma perché sono leggi¹⁴.

In *De la vanité*, gli *Essais* configurano l'origine della società e della legge: «La nécessité compose les hommes et les assemble. Cette couture fortuite se forme après en loix. Car il en a esté ainsi farouche qu'aucune opinion humaine puisse enfanter, qui toutefois ont maintenu leurs corps avec d'autant de santé et longueur de vie que celles de Platon et Aristote sauraient faire» (III, 9, 956-957B). Il disincanto verso l'ordine politico (ordine che non presenta nessun senso morale, ma il solo senso e la sola evidenza di essere un ordine stabilito), si alimenta su questo presupposto. Le leggi sono considerate, a chiare lettere, un fenomeno di necessità sociale e servono a non mangiarsi l'un l'altro – anche Epicuro era arrivato alla stessa conclusione (II, 12, 488A). Nascono da «un petit surion d'eau» (*ibid.*, 583A) e si nobilitano con l'autorità del tempo:

Les loix prennent leur autorité de la possession et de l'usage; il est dangereux de les ramener à leur naissance: elles grossissent et s'ennoblissent en roulant, comme nos rivières: suivez les contremont jusques à leur source, ce n'est qu'un petit surion d'eau à peine reconnoissable, qui s'enorgueillit ainsin et se fortifie en vieillissant. Voyez les anciennes considerations qui ont donné le premier branle à ce fameux torrent, plein de dignité, d'horreur et de reverence: vous les trouverez si legeres et si delicates, que ces gens icy qui poisent tout et le ramènent à la raison, et qui ne reçoivent rien par autorité et à credit, il n'est pas merveille s'ils ont leurs

¹⁴ Montaigne comprende che «Auctoritas non veritas facit legem» e che in tale fortunata formula risiede il 'misticismo' dell'autorità: «les loix se maintiennent en credit, non par ce qu'elles sont justes, mais par ce qu'elles sont loix. C'est le fondement mystique de leur autorité; elles n'en ont point d'autre!» (III, 13, 1072B). E ancora: «[C] Il n'est rien si lourdement et largement fautier que les loix, ny si ordinairement. [B] Quiconque leur obeyt parce qu'elles sont justes, ne leur obeyt pas justement par où il doit» (*ibid.*). Trasimaco, nella *Repubblica* platonica, vede nella legge stessa solo l'utile «du superieur». Le leggi sono spesso «faites par des sots. Plus souvent par de gens qui en hayne d'égalité, ont faute d'équité» (*ibid.*), precisa seguendo, ora, il *Gorgia*, per il quale il più grande dei mali è pur sempre arrecare ingiustizia (PLAT., *Gorgia*, 469b). E mentre si guadagna autorità con le leggi, lo zelo si arma (II, 19, 668A). Il fondamento delle leggi è spesso «si foible», «qu'à peine je ne m'en dégoutasse» (I, 23, 117A).

jugemens souvent tres-esloignez des jugemens publics. Gens qui prennent pour patron l'image premiere de nature, il n'est pas merveille si, en la plupart de leurs opinions, ils gauchissent la voye commune (*ibid.*).

Così la società si tiene unita a qualsiasi costo. Gli uomini, in qualsiasi condizione siano posti, si rannicchiano e si sistemano, muovendosi e ammuccchiandosi come dei corpi male accozzati, insaccati senz'ordine, e trovano da soli il modo di unirsi spesso molto meglio di quanto la teoria politica o l'arte di governo avrebbero potuto supporre e mettere in pratica.

Di fronte alla mattanza delle guerre civili, alla *boucherie*, al genocidio generalizzato, di fronte a una giustizia ingiusta, una giustizia «malicieuse» con mezzi suoi propri per guarire – «le commandement, le fer, la force, le feu» –, che pratica la tortura e manda a morte chicchessia senza prove certe, il soggetto morale non può rimanere inerte: «Nous sommes nés pour agir. Ma philosophie est en action, en usage naturel et present» (I, 20, 89A). Nel «secolo di ferro», in cui Montaigne preferisce non pubblicare la *Servitude volontaire*, a causa del «grossier et pesant air d'une si mal plaisante saison», come scrive il 10 agosto 1570 nell'*Advertissement au lecteur*, premesso alla traduzione boetiana dell'*Economico* di Senofonte¹⁵, come salvaguardarsi dalla compromissione colpevole, dalla connivenza, dallo spossessamento morale che coincide con la catastrofe ontologica dell'individuo? Come non divenire erasmiani sileno a rovescio, che nascondono all'interno, a differenza del vero sileno, tesori di carboni: ladrocini, assassini, tiranni e vincoli tirannici?

In questo preciso snodo concettuale, si innerva l'altro tema tanto discusso dell'*arrière-boutique*, anche questa una figura del doppio, leggibile come l'ombra lunga non solo del disincanto, ma soprattutto della demistificazione dell'ordine politico, nel momento in cui quest'ultimo si presenta nella sua radicalità dicotomica con l'ordine etico, tanto da rendere meramente accademica ogni discussione tra vita attiva e vita contemplativa. Montaigne non si vuol occupare del «vecchio» confronto nei termini classici della problematica; vuol riflettere, invece, sull'affermazione, divenuta in determinati contesti una sorta di 'detto comune', circa la finalità e il destino dell'uomo, nato, si sostiene, non per la vita privata ma per la pubblica – esempio mirabile di sileno a rovescio, volontà di attestazione nominalistica del *public*: 'dentro' il concetto si nascondono passioni antisociali, cupidigia e avarizia personali, vizi privati che vogliono comporsi in pubbliche virtù, in definitiva la sfera del privato e del desiderio del possesso: gradi, cariche «et cette tracasserie du monde» si ricercano «plutost pour tirer du publicq son profit particulier. Les mauvais moyens par où on s'y pousse en nostre siecle, monstrent bien que la fin n'en vaut guere» (I, 39, 237A). I mezzi disonesti con i quali si persegue nel proprio tempo storico il profitto particolare, ammantato da bene pubblico, mostrano bene che il fine non vale certo di più. Si tratta di un cattivo mezzo per un cattivo fine. Montaigne precisa ulteriormente – e questo senso sembra essere prevalente – che la necessità del retrobottega, in quanto risposta storicizzante alla «caduta» dell'uomo, si presenta su un doppio binario: l'uno riguarda il tempo storico, l'altro il tempo vissuto dell'individuo. In testo C, il «retrobottega» funziona come l'equivalente del tempo e dello spazio opportuni per la *retraite*, *kairos* della coscienza per staccarsi dalla società; non è solo più o tanto la risposta al proprio tempo storico malato e corrotto, ma è anche al tempo soggettivo della vecchiaia, quello in cui l'uomo non può dare più nulla alla società; è il momento dell'altra *chute* che rende il soggetto *inutil*, *pesant* e *importun*. Bisogna ritornare ancora una volta a Socrate – e nemmeno questa volta il richiamo al filosofo della piazza e del mercato, al filosofo della città, deve essere considerato poco più di un pretesto: «Socrates dict que les jeunes se doivent faire instruire, les hommes s'exercer à bien faire, les vieux se retirer de toute occupation civile et militaire, vivants à leur discretion, sans obligation à nul certain office» (*ibid.*, 242C). La *retraite* appare al Bordoiese più giustificata («avoir plus d'apparence et de raison») per coloro che hanno donato al mondo la loro età più attiva e fiorente, che si sono ben impegnati negli affari del mondo. L'*arrière-boutique* vale per chi ha vissuto già una

¹⁵ M. DE MONTAIGNE, *Advertissementt au lecteur*, in *La Mesnagerie de Xénophon... traduit de Grec en François par feu m. Estienne De la Boétie*, Paris, Federic Morel, 1571, ora in *Œuvres complètes d'Estienne de la Boétie*, introduction, bibliographie et notes par L. Desgraves, Bordeaux, William Blake and Co., 1991, vol. I, p. 149.

vita ben *engagée*, che ha saputo agire/vivere bene, che ha fatto la sua parte nella vita. Intanto, il primo insegnamento che ci viene da Socrate è che bisogna impegnarsi nella vita, in quanto pratica della vita buona e della virtù civile. Ma la ragione più forte che regola la necessità della *retraite* non tarda ad arrivare: essa vale per quelli che possiedono un'indole, simile alla sua, «qui ne s'asservit ni s'emploie aisément», per gli 'indocili', per chi non si sottomette né piega facilmente (il consiglio è in testo A). Doppia parabola, dunque: *chute* della società che rovina e denatura, e dell'individuo che invecchia: in entrambi i casi vale la regola della *retraite* che in nessuno dei due si presenta, a ben vedere, con un valore 'impolitico': forma di disubbidienza civile e/o riposo dopo aver ben agito, comunque custodia «de notre liberté», protezione dal contagio pericolosissimo della folla dei malvagi. Ma Montaigne nell'*explicit* del capitolo avverte: la pratica della *solitude* è un'arte difficilissima e talvolta pericolosa; c'è un modo di fallire nella solitudine come nella compagnia se non si è imparato il governo di sé. Qui prende corpo anche il paradosso, prefigurato all'inizio del capitolo – un monito preciso – secondo il quale è proprio l'ambizione a dare il gusto della solitudine in un secolo corrotto e decaduto; essendo espressione del *profit particulier* fugge la società e cerca la sua libertà.

Certo, l'idea di un potere contingente non può piacere ai legislatori che ammantano l'origine dello stato di inizi favolosi, mitologici, teologici, *Id genus omne*: «il n'est police où il n'y ait quelque mélange de vanité ceremonieuse, ou d'opinion mensongère, qui serve de bride à tenir le peuple en office. C'est pour cela que la plupart ont leurs origines et commencemens fabuleux et enrichis de mystères supernaturels» (II, 16, 629A). Si tratta invece di costruzioni puramente umane.

La desacralizzazione della legge porta con sé la desacralizzazione dell'ordine politico, dell'autorità e di conseguenza pone il delicato problema dell'obbedienza: «Heureux peuple qui faict ce qu'on commande mieux que ceux qui commandent, sans se tourmenter de causes; qui se laisse mollement rouler après le roulement celeste. L'obeyssance n'est ny pure ny tranquille en celui qui raisonne et qui plaide» (II, 17, 656C). Se lo iato tra ordine politico e ordine morale può divenire un abisso, le azioni «più compromesse» vanno lasciate ai cittadini «di vigore», non timorosi di sacrificare il loro onore e la loro coscienza, come gli antichi sacrificavano la vita per il bene della patria. Se la ragion di Stato, in nome di una più potente ragione, proclama che «[B] Le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente [C] et qu'on massacre; [B] resignons cette commission à gens plus obeissans et plus souples» (III, 1, 791); in ogni governo, aveva anticipato, ci sono uffici necessari e viziosi, che conservano, come il veleno, la salute del corpo politico. La «nécessité commune» ne cancella la loro vera natura. Ma la salute è funzionale alla decadenza stessa. Per questo Montaigne può osservare che Stati, a lungo malati, non muoiono e risorgono dalle loro stesse ceneri.

Ma c'è un altro tipo di obbedienza che non si identifica con la precedente, non significa nemmeno passività e non altera la libertà di coscienza. In un tempo di grave corruzione non bisogna *au dedans*, nel proprio interno, nella propria sfera privata, «réfuser à la justice et à notre liberté l'expression de nos vrais ressentiments» (I, 3, 16C). Ma la precisazione, di fatto, pone il problema della dissimulazione politica. Per i «faibles», attenti a salvaguardare la propria moralità, non sembra profilarsi altra via di scampo che l'*intus*, la «dissimulazione onesta», come verrà definita da Torquato Accetto, l'«honesto inganno», come l'aveva già chiamata Guazzo. Tra la reticenza del pensatore e il dolore del cittadino, nonostante la sua personale riottosità verso la «virtù della dissimulazione», la dissimulazione onesta, come pratica difensiva, si rivela l'unico atteggiamento – almeno in un primo tempo – in grado di salvaguardare la moralità del soggetto. In fondo Montaigne aveva fornito la chiave di lettura sin dalla lettera al lettore: dopo aver proclamato la sincerità del suo libro e la fedeltà della sua pittura, aveva subito dopo ammesso l'impossibilità di descriversi e dipingersi «per intero e tutto nudo»; l'avrebbe potuto fare solo se si fosse trovato presso quei popoli che vivono ancora nelle dolci leggi della libertà, donate a tutti dalla natura. In tutta evidenza, Montaigne poneva, da subito, giustificandola, la necessità e liceità della dissimulazione là dove la libertà è spenta e l'uomo non è più in grado di camminare da solo, servo dell'autorità e delle leggi.

In fondo il suo pensiero rimane fedele alle parole degli Spartani, vinti da Antipatro: «Vous nous pouvez commander des charges poissantes et dommageables autant qu'il vous plaira: mais des honteuses et deshonnêtes, vous perdrez votre temps de nous en commander» (III, 1, 797). Ubbidienza solo «en dehors»: ma gli uomini, chiarirà in *De la solitude*, non devono essere giudicati dalle loro azioni esterne...

Larvatus prodeo

Il motivo della crisi del soggetto moderno negli *Essais* rimanda, senza particolari percorsi obliqui, al tema della «dissimulazione», uno dei grandi capitoli della filosofia morale del Cinque-Seicento. Una sorta di concetto germinativo che ne convoglia altri, in negativo o in positivo, per contrasto o similitudine. Pur meritando un'attenta analisi, ci limiteremo a segnalare aspetti interni o adiacenti che, a tratti, vanno a comporsi in coppie oppositive classiche: trasparenza e sua esigenza morale (ancora Rousseau con le *Confessions*, concepirà il progetto di divenire trasparente «come il cristallo»); simulazione e dissimulazione (nella letteratura sul comportamento generalmente distinta dalla prima, identificata con la menzogna); *essere/apparire*, *intus/foris*, *maschera/volto*, sul presupposto che l'uomo, lo ricordava Agostino nel *De mendacio* riprendendo un *topos* antico, non sia per natura *cordis inspector*, non possieda quella finestrella sul cuore che Vulcano avrebbe dovuto fabbricargli; diritto al *segreto* («il segretario di lettere»), *saggezza* come *prudenza*, rapporto politica e morale, teoria della «doppia verità». Da ultimo, la *scrittura* stessa come *pratica della dissimulazione* («ars est celare artem») che, mantenendo l'innocua connotazione dell'*ordo neglectus* o della *negligentia diligens*, ne riafferma il non mai sopito significato politico. Quando poi l'autentico *enjeu* sarà scoperto (o lo si presumerà), il filosofo, esperto nell'arte della scrittura «obliqua», ellittica, gravida di sensi e significati nascosti nelle bruniane «midolla» del senso, avrà il suo tribunale della coscienza, l'indice o il rogo. È sin troppo evidente l'elevatezza della posta in gioco.

Il Bordolose vive, riproblematizzandone la pienezza dei risultati, la cornucopia dei trattati sulle regole prudenziali ad uso del «cortegiano» prima e dell'«uomo di mondo» poi, dove si mette a oggetto lo statuto e lo scopo della dissimulazione, assimilata metaforicamente a una sorta di bussola per navigare nel mare della vita¹⁶. Ma non si tratta di un passo indietro in ordine alla morale. L'uomo ormai denaturato, simile al marino Glauco di platonica memoria¹⁷, manda la coscienza al bordello, stretta com'è almeno nel caso della Francia, tra le guerre civili e i loro massacri (e i sospetti di cannibalismo)¹⁸, e la «boucherie universelle» – il macello del genocidio degli Indios da parte degli Spagnoli. Alla coscienza degli intellettuali europei si pone allora la domanda: in questo «secolo di ferro», in cui si è divenuti, come insegnano Pico ed Erasmo, sileni a rovescio, come salvaguardarsi dal contagio, come proteggere almeno la proprio interiorità, l'interiorità del (vero) sileno sottraendolo alla sua stessa ambiguità, rimarcata polemicamente dal filosofo di Rotterdam? E apparire sulla scena o teatro del mondo continuando a recitare la propria parte (magari come dirà Montaigne, nel momento in cui giunge alla 'conciliazione' e accetta l'«apparenza») con un ruolo preso a prestito, tuttavia tale da permettere di infarinarsi solo la faccia e non la *poitrine*, non

¹⁶ In questo ampio panorama, Erasmo, Guazzo, Montaigne, Bacone, Gracian e Torquato Accetto coprono un sufficiente arco temporale e presentano, rispetto alla trattatistica del comportamento, uno spessore filosofico di più ampio respiro. E se nei primi due prevale la connotazione morale, negli altri si focalizza l'ottica sociale. Nondimeno, pur nella differenza delle posizioni e degli scopi, condividono tutti (anche se per Bacone, in realtà, la posizione è più sfumata) la persuasione che i rispettivi tempi storici siano il tempo della malattia, secoli peggiori del secolo di ferro: la ragione stessa è divenuta una merce, come ripeterà Montaigne, parafrasando Erasmo, la virtù una moneta suonante, spicciolo o falsa moneta, nel migliore dei casi *flatus vocis*. Eco di Orazio (*Epistulae*, I, VI, 31-32). La virtù è divenuta mero nome, il «bosco sacro» semplicemente legna.

¹⁷ PLAT., *Respublica*, X. Com'è noto, l'immagine sarà resa famosa dalla ripresa rousseauiana, ma era già stata evidenziata nella stessa connotazione semantica per esempio da Scipione Ammirato nel *Rota ovvero il giardino delle imprese* (Napoli, Gio. Maria Scotto, 1562).

¹⁸ Cfr. *supra*, I, 3.

abdicando alla moralità e preservando il foro interiore? Per assolvere a questa esigenza di autenticità la *cura di sé* procederà a un «dimidiamento», a una separazione tra esterno e interno, creerà una *arrière-boutique*, un retrobottega in cui il mondo sia rimesso «sui piedi», non sia più capovolto e a rovescio secondo la nota formula «*foris ut moris, intus ut libet*»? Si potrà configurare una risposta solida e positiva a tale formulazione solo a patto che il retrobottega non vada a costituire, come comunemente è stato ritenuto, lo spazio e il tempo metaforico del disimpegno, ma la condizione per la salvaguardia della libertà del soggetto, un'esigenza difensiva della soggettività che di là dovrà ripartire per uscire 'dissimulata' all'esterno, fornendo legittimità al motto più ancor celebre, destinato a sintetizzare la commedia del mondo (*larvatus prode*)? Ma sarà sufficiente pensare l'*intus* come lo spazio e il tempo della libertà perché la libertà del volere si ponga come autenticamente libera?

A queste domande, a mo' di corollario, si affianca un'ulteriore esigenza morale: se in un secolo di ferro la trasparenza comunicativa diviene pericolosa per il soggetto che la pratichi, unidimensionale e minacciosa, la nudità dell'anima, indecente; se ci si deve salvaguardare non solo dai nemici, ma più spesso dagli amici presunti, dai falsi amici, dalle «bestie domestiche» – nella restituzione del bestiario plutarco prima che erasmiano –, dagli adulatori che popolano il teatro del mondo e tessono come ragni i loro lacci, bisognerà adottare allora la pratica della circospezione e del procedere mascherato non per ingannare ma per non essere ingannati. L'adagio guazziano, contenuto nella *Civil conversatione* (imparare ad andare «calzati tra le spine»), è la parola visiva cui viene affidata dall'*inventio* la retorica intrinseca dell'*honesto inganno*, nella sua *dispositio* e nella sua *actio*. Qui passerà, per quasi tutto il secolo a venire, la differenza *specific*a tra simulazione, il «maledetto vizio del mentire», e dissimulazione che sa evitare la menzogna non dicendo «tutto», sospende la dicibilità di una verità '*rotunda*' e adotta un comportamento prudente¹⁹. Forse non è peregrino ricordare che nella riflessione montaigneana la menzogna si dilata e prende la forma della catastrofe ontologica, dal momento che la parola da vincolo intersoggettivo scade a tradimento della società e della sua *humanitas*. Per il Bordolese sarà comunque sempre preferibile rompere la prigione di una muraglia, piuttosto che venir meno alla propria parola (III, 9).

Negli *Essais*, nondimeno, la riflessione si fa più complessa e il tema della dissimulazione presenta sfaccettature, connotazioni e, forse, qualche ambiguità in più. La problematica si pone lungo una discussione classica sul rapporto morale e politica, anche se non si esaurisce in essa. Il primo capitolo del libro terzo apre senza oscillazioni a uno scenario etico-politico. *De l'utile et de l'honnête*, dopo aver apparentemente avallato le ragioni dell'utile (della politica/potere e della ragione di Stato), lo distingue e distanzia in maniera netta dall'onesto (dalla morale), finendo poi per approdare, tramite un lungo percorso che si chiude con una riflessione su Epaminonda, al concetto di *moralità della politica* o di *morale politica*. Tale conclusione, cui il Bordolese perviene

¹⁹ Tale pratica difensiva viene tematizzata, o meglio trova una implicita conferma o giustificazione, nella *Lingua sive de linguae usu et abusu* di Erasmo, testo in verità ancora troppo poco noto, su cui campeggia l'interrogativo/emblema morale: «lingua quo vadis?». Sullo sfondo c'è sempre e comunque il *Cratilo* platonico: il linguaggio è duplice, come Pan, umano e caprino, vero e falso, e necessita di disciplinamento etico. Erasmo riprende il *topos* e sulla scorta di Plutarco lo rilancia: la lingua è «membrum anceps», veleno e antidoto, «saluberrimum pharmacum» e «letale venenum», *miele e fiele: os bilingue*. Anche per Erasmo, uno dei vizi del secolo è la «mala lingua». La «mala lingua» è un «virus immedicabile», contagioso, pervasivo. Raggiunge, filosofi, comunità religiose, costruisce e riproduce l'eterna torre di Babele, qui geroglifico morale della confusione delle lingue e dei cuori, cattivo doppio del «tempio di Salomone». Torre che bisogna di nuovo distruggere. E lo si potrà fare disciplinando eticamente e regolando retoricamente il discorso. Ma regolare il discorso significherà (come in parte avevano fatto gli antichi) costruire le proprie regole di prudenza. Infatti proprio nel corso della *Lingua*, Erasmo reclama quelle regole dell'*ars conversationis* (rispetto del turno, principio di competenza, etc.) che sono da sempre regole conversazionali (e prudenziali), e pone l'accento in particolare sull'attenzione ai «tempi» e ai «luoghi» opportuni, per parlare e per tacere. Bisogna sapere quando, come, a chi dire la verità. Secondo gli interlocutori bisogna imparare a gelare e disgelare le parole. Lo insegnava Plutarco, fonte costante di Erasmo. È incontestabile che qui, anche se non nominate espressamente, si è in presenza della pratica della dissimulazione e della più scontata condanna della simulazione: *la bocca che mente uccide l'anima*. Tutta la letteratura sul comportamento cinque-seicentesco, benché più attenta alle tipologie sociali del cortegiano e dell'uomo di mondo, può essere riassunta in queste posizioni (cfr. N. PANICHI, *La virtù eloquente. La «civile conversazione» nel Rinascimento*, cit.).

per tappe, scandisce all'interno dello stesso capitolo la corretta direzione di lettura. Il punto di vista adottato – pur implicando la distinzione epistemologica dell'ottica morale, *le cose come sono* (l'onesto, l'etica), da quella utilitaristica, dal loro uso *id est* dal *che cosa servono* (l'utile, la politica) –, non rinuncia aprioristicamente a riconoscere, a volte, le *ragioni* dell'utile. La famosa frase «Le Maire et Montaigne ont tousjours esté deux, d'une separation bien clair» (III, 10, 1012B) si iscrive nel registro tracciato e sembra sancire, mentre ne fornisce la legittimazione, il dualismo tra *moi privé/moi public*: liceità della divisione tra interno ed esterno per le ragioni della politica, senza incorrere nei miasmi della simulazione. Divisione, tuttavia, che presenta nella sua inaspettata dinamicità, anche il rovescio della medaglia, per usare un proverbio italiano caro a Montaigne, (mentre detesta l'eterna maschera portata *sul* volto, la carica trascinata sin nella latrina, dopo averne impregnato fegato e intestini, ci chiede: a chi sono rivolte le scappellate dei passanti alla sua funzione o alla sua mula?) che non tarda a comporsi quale punto di forza di una forma velata e sottile di 'etica della responsabilità'.

Nella giurisdizione interiore, il singolo ricostruisce il fondamento della propria libertà a garanzia di quella moralità che, prima o poi – è successo per ogni secolo, precisa Montaigne – ha trovato e troverà il suo «tempo opportuno», il suo *kairos*. Per paradosso, nel proprio tempo storico potrà attuarla per mezzo di quella stessa strategia dissimulatrice che sancisce l'uscita dal tempo/spazio esclusivo della soggettività per ritornare al mondo. A ben vedere, il «retrobottega» non funziona come il platonico anello di Gige, che rende il soggetto invisibile nella vita attiva, una sorta di *désengagement* dalla *pratique des hommes*, ma diviene la condizione per la costruzione del proprio sguardo della politica «legitime et civile» (III, 1, 792C), il modo di guardarla dal punto di vista dell'onesto, della morale, la possibilità stessa dell'esserci della moralità della politica. Montaigne configura ogni forma di *désengagement* come «ladrerie spirituelle» – spilorceria, avarizia dello spirito (III, 10, 1014B) e l'«irresolution» vera e propria «cicatrice» (II, 17, 653A): «Un honneste homme c'est un homme meslé» (III, 9, 986B). L'intellettuale deve impegnarsi non con il sangue ma con la penna: «c'est assez de tramper nos plumes en ancre, sans les tramper en sang» (III, 1, 802B), ma non può tenersi a lungo senza prendere partito: «De se tenir chancelant et mestis, de tenir son affection immobile et sans inclination aus troubles de son pays et en une division publique, je ne le trouve ny beau ny honneste» (III, 1, 793B). Anzi, talvolta deve impegnarsi anche con il sangue: «Je ne veux pas qu'on refuse aux charges qu'on prend l'attention, les pas, les parolles, et la sueur et le sang au besoin» (III, 10, 1007B). E abbandonare, come ogni uomo che voglia educare il suo sguardo, l'«utile» per l'«onesto».

Altri capitoli, tuttavia, ne riproblematizzano le conclusioni. Se da un lato l'azione può definirsi giusta solo se è volontaria, dall'altro bisogna ubbidire alle leggi del proprio paese (il «foris», disegnante così una morale provvisoria), con l'avvertenza che dentro («intus») si seguirà la libertà del *deus intus*, del demone socratico. Nondimeno, nel cuore della discussione sull'universalità della legge, l'*Apologie de Raymond Sebond* ammette che seguire le leggi del proprio paese equivale a seguire l'arbitrio, mettersi in balia di un mare fluttuante di opinioni: «Je ne puis pas avoir le jugement si flexible» (II, 12, 579A). Se, inoltre, ubbidire alle leggi del proprio paese significa dare al concetto di legge e di dovere una giurisdizione particolare e derivarlo da una regola non universale ma fortuita (che verità e bontà sono mai quelle che ieri erano in credito e che oggi non lo sono più, e che non lo sono già al di là delle montagne e del fiume...?), la verità deve avere il suo volto uniforme e universale, approdo-limite dello stesso concetto di relativismo. Anche per questo nell'«universale naufragio del mondo», in una società in cui l'idea di virtù è assente, le regole della prudenza o saggezza pratica invitano a non darsi per intero e tutto nudo: sarebbe un ineffettuale esercizio di coscienza. Ma non può fare a meno di rimarcare, facendo emergere la *crisi* cui è esposta la coscienza morale, quanto il comportamento che ha praticato (riconoscimento della superiorità della morale e ossequio formale della politica: i suoi ginocchi sono avvezzi a piegarsi, la sua ragione no) sia in disaccordo con l'«usanza del secolo» di abbandonare l'onesto per l'utile, tipica di quei «cittadini di vigore», capaci all'occorrenza di massacrare e uccidere in nome delle ragioni dell'utilità, sacrificando la morale, la coscienza: mentono e massacrano per il presunto *bien public*. E si mostra, a suo modo, un 'realista' nel momento in cui pensa che privilegiare in un secolo

così corrotto sempre l'onesto sull'utile non porterebbe il singolo a risultati duraturi; è preferibile la dissimulazione, l'asilo nel retrobottega. In *De l'art de conferer* l'innocenza medesima non si potrebbe negoziare né mercanteggiare senza menzogna. Nel maneggio degli affari del mondo («au service des maniemens publics») ha provato a usare opinioni e regole nuove, non corrette («impolies») o non corrotte («impollues»), come la sua educazione richiedeva: ma si sono rivelate virtù scolastiche e novizie, in definitiva ineffettuali e inadatte allo scopo (III, 9, 991B). Bisogna allora imparare a dissimulare, andare tra la folla scansandosi, indietreggiando, non secondo sé ma secondo gli altri, secondo il tempo, gli uomini, gli affari. Miracoloso uscire con le «braghe pulite» dal maneggio del mondo. Platone non mette il suo filosofo a capo di un governo corrotto, che reputi l'idea stessa della saggezza senza senso, riducendola a mere regole di prudenza.

Se la via morale è una, quella della politica è doppia, fatta per «gente di mestiere» che sa simulare e dissimulare. Montaigne non vuole «privare il mondo dell'inganno», ma ama il distinguo: *distingo* è la sua professione di fede e il primo articolo della sua logica – pertanto non si sottrae dallo studiarlo e dal sezionarlo, per poi ricomporne genealogia e retorica. La dissimulazione, e a volte anche la simulazione, lo ha servito *utilement*. Ciò che non si può onestamente a volte lo si può utilmente. E allora è inevitabile la domanda: c'è rimedio? Ma anche la risposta: nessun rimedio. A volte le ragioni dell'utile si fanno «imperiose» e si compongono nella «ragion di Stato» (*raison publique*). Bisognava farlo, si dice, ma se il principe lo ha fatto senza alcun rammarico, vuol dire che la sua coscienza è in pessime condizioni. Ricaduta soggettiva del dualismo? Crisi e separazione o crisi della separazione?

Contro la simulazione, *Du dementir* vede la messa al bando della verità come primo, nel senso di fondante, sintomo della corruzione dei costumi. Ora che la menzogna non è considerata vizio morale, ma una «façon de parler», la dissimulazione è la miglior qualità del secolo di ferro. Montaigne sostiene di odiare a morte la «virtù della dissimulazione», ma al contempo ammette di non sentirsi del tutto innocente di fronte al gran naufragio del mondo e ammette la liceità del *larvatus prodeo*. Ognuno a suo modo partecipa alla corruzione generale e chi si vanta, in un secolo così corrotto, di esercitare una virtù innocente per lo più mente a sua volta. La virtù mondana è virtù a pieghe e risvolti. Il Bordoiese si sente piantato con forza in questo «vecchio metallo» del suo secolo, peggiore del ferro, e risponde con una speranza, consegnata a una metafora incisiva, quasi carnale: cipolle e aglio (i «mal nés») che circondano rose e violette succhino tutto il cattivo odore dalla terra, violette e rose saranno ancora più profumate e la terra verrà liberata da tutti i materiali inquinanti. La società non è arrivata al suo ultimo stadio: la «civile police» può avere ancora delle *chances*. Il governo va male ma potrà andare meglio. Tutti gli Stati che si sono ammalati per questo non sono tutti morti. Il «caso» di Roma funziona in questo senso anche se il filosofo non crede che il male si curi col male, al male può succedere un male peggiore come è capitato ai cesaricidi; non crede all'omeopatia sociale e non crede che la palinodia si muti in palingenesi.

Ma come lo stato sociale corrotto non è morto del tutto, così il soggetto *creux et vide* è sempre alla ricerca di una sostanza più solida per riempirsi e ripararsi. Il progetto montaigneano è quello di pensare una filosofia morale in grado di ricostruire un uomo intero, io e altro – anche se a volte dichiara, cedendo all'amarezza del presente, di non poter rifare un uomo nuovo: nelle sue mani c'è l'uomo dell'uomo, non i *virii recentes* né quelli che nascono da Pirra e Cadmo. Se è vero, come ha provato a spiegare più volte, che la sua fede non si prova a colpi di pugno, non lo farà nemmeno la sua speranza. Per questo il suo pensare la morale non significa rifiuto dell'azione politica: «la plus honorable vacation est de servir au public et d'estre utile à beaucoup» (III, 9, 952B).

Ormai è venuto il tempo di richiamare il risultato ultimo di *De la solitude* (II, 1), che sembra ribaltare il presupposto stesso del capitolo – e di molte ormai sue logore interpretazioni. Dopo l'affermazione sull'incoerenza e casualità dell'agire umano, Montaigne aggiunge, sulla scorta di Seneca (*Epistulae*, 71), che non ci si può meravigliare del potere reale del caso sull'uomo perché l'uomo vive a caso, vive cioè senza progettare la propria vita, senza darle uno scopo. L'affermazione assume una forte connotazione pragmatica ed è la risultante di due opzioni che nell'individuo convergono e si incontrano solo in un rapporto di subordinazione: del soggetto al

caso (all'oggetto) in quanto il caso (l'oggetto) è senza soggetto. Richiamare l'attenzione sul non-senso della vita umana equivale a richiamarla sull'assenza di volontà (prima che di capacità) dell'uomo di darle un senso, sul non voler *mesnager sa volonté* nella direzione di un fine morale, dato che dal punto di vista antropologico e sulla scorta di Agostino, la volontà non è una ma duplice anzi molteplice, contraddittoria ma, al tempo stesso, sintomo della vitalità del soggetto: «A qui n'a dressé en gros sa vie à une certaine fin, il est impossible de disposer les actions particulieres. Il est impossible de renger les pieces, à qui n'a une forme du total en sa teste» (*ibid.*, 337A).

Lo scacco dell'agire umano e della storia deriva dalla mancanza di un progetto complessivo e unitario per la propria vita che rimane un ammasso di fatti staccati e governati dal caso; il mancato progetto unitario comporta l'incapacità di darle un senso, sottrazione del senso e vittoria del casuale: «A quoy faire la provision des couleurs à qui ne sçait ce qu'il a à peindre? Aucun ne fait certain dessain de sa vie, et n'en deliberons qu'à parcelles» (*ibid.*). L'arciere deve conoscere il bersaglio, deve sapere «où il vise», e poi adattarvi mano, corda, freccia, movimenti: «Nos conseils fourvoient parce qu'ils n'ont pas d'adresse et de but». La mancanza di indirizzo e di scopo, di fine e di senso, rendono la vita, agli occhi di chi non adotta l'ottica dell'arciere, insensata, senza direzione né scopo. Ma l'insensatezza è ancora un'altra apparenza, al di là della quale bisogna cogliere ben altra sostanza. Questo è uno di quei casi in cui Montaigne pensa che l'apparenza non sia manifestazione della sostanza (ciò che è, non può che apparire), ma sua maschera. Il presupposto di partenza risulta così sensibilmente modificato. Qui entra in ballo l'autodeterminazione dell'agire del soggetto, la sua intenzione morale, la libertà del volere, la sua volontà di dare un senso e porre il problema del futuro.

Quello che Montaigne descrive in generale come risultato delle sue riflessioni sulla natura umana esposta sempre al rischio dell'eraclitismo e incapace di cogliere l'unità, a ben vedere, più che presupposto ontologico si compone ora come un risultato storico della seconda natura, la *coutume*, e della prassi di un io *accoustumé*, ormai *moderne*, cioè lontano da quella natura originaria, in cui l'individuo deve guardarsi come in uno specchio, dall'unità originaria del genere umano come spazio/tempo del comune, dall'universalità divenuta ormai solo mero universalismo. L'incostanza – e la mobilità del giudizio – è la peculiare incapacità del soggetto denaturato e/o moderno, frammentato e scomposto, separato, di dare un senso alla sua esistenza e a quella degli altri, all'io e al tu, alla loro dialettica nella storia, al *nous*; di pensare la ricomposizione e l'unità del genere umano: nessun vento è favorevole per chi non sa a quale porto vuol approdare. Natura, ontologia e storia incrociano ancora i loro percorsi, finendo per sovrapporsi alla *coutume*, come risulta chiaro se si fanno agire tematiche consegnate ad altri capitoli. È pur sempre il costume, divenuto seconda natura, a farci scambiare l'impossibile con l'inusitato, credere impossibile ciò che non lo è e a ignorare sin dove arrivi la possibilità umana – a farci pensare *solì* e *isolate*, nonostante lo stesso pensiero sia costruzione comune.

L'insistenza montaigneana non è casuale: si cade in errore a giudicare l'uomo dalle azioni esteriori; la *vraye philosophie* insegna a giudicare «dal di dentro», a comprendere la motivazione dell'agire – impresa tanto difficile e rischiosa da far sperare che siano pochi a occuparsene. Intanto, la scrittura e la pubblicazione degli *Essais* restano la miglior prova di impegno politico nella misura in cui invitano alla riflessione morale e filosofica, al possesso della *preud'homie* «née en nous de ses propres racines par la semence de la raison universelle empreinte en tout homme non desnaturé» (III, 12, 1059C). Solo lungo questa riconquista della morale, la 'metafisica' dell'io potrà attestarsi come metafisica del noi.

3. *Il couroit à la mort au deffaut de la science*

Je m'estudie plus qu'autre subject. C'est ma metaphisque,
c'est ma phisque
(Montaigne, *Essais*, III, 13, 1072B)

Et m'excuse volontiers de ne sçavoir faire chose qui
m'esclave à autrui
(Montaigne, *Essais*, III, 13, 1077B)

Il corno dell'alce

«C'est, à la verité, une tres-utile et grande partie que la science, ceux qui la mesprisent, tesmoignent assez leur bestise». Il celebre *incipit* dell'*Apologie de Raymond Sebond* è un esordio subito completato e 'corretto', con la coscienza del rischio della concessione retorica: «mais je n'estime pas pourtant sa valeur jusques à cette mesure extreme qu'aucuns luy attribuent, comme Herillus le philosophe, qui logeoit en elle le souverain bien et tenoit qu'il fut en elle de nous rendre sages et contens: ce que je ne croy pas, ny ce que autres ont dict, que la science et mere de toute vertu, et que tout vice est produit par l'ignorance» (II, 12, 438A). La rettifica, in realtà, è una resa dei conti con due *topoi* della filosofia latina e greca: mentre il riferimento a Erillo, con la sua identificazione della scienza nel sommo bene, è tratto da Diogene Laerzio²⁰ e rilanciato da Cicerone²¹, l'idea che la scienza sia madre della virtù e l'ignoranza del vizio risponde a un socratismo di maniera nella sua ripresa rinascimentale di matrice platonico-plutarchea.

Nell'*incipit*, tuttavia, l'annuncio non è inficiato ma confermato dal gioco retorico dei rimandi e degli *exempla*, mentre il cuore pulsante della posizione montaigneana non si attesta nella negazione del valore della scienza, ma dell'assunzione di una sua epistemologia forte, il pericolo dogmatico della *mesure extreme*, in conformità con l'adozione della prospettiva scettica. In più, la seconda parte della frase (*mais...*), spezzando l'adesione incondizionata a due punti di vista possibili di fronte alla questione, introduce il non detto di una posizione terza che emergerà secondo l'andamento argomentativo consueto nell'*Apologie* e in altri capitoli con risultati pressoché omogenei.

L'avvio, dunque, risulta istruttivo dal momento che introduce subito il tema sotto il segno dell'ambivalenza e della complessità, escludendo alcune posizioni storiche modali intorno al problema della scienza e del suo statuto. Già in una *couche* della prima edizione di I, 25, 136, analizzando gli esiti nefasti del pedantismo, Montaigne rimarca che «ce mal vient de leurs [dai *savants*, filosofi e scienziati] mauvaise façon de se prendre aux sciences; et, qu'à la mode dequoy nous sommes instruits [...]». Da un cattivo concetto di scienza e da un metodo astratto e inconcludente: «Il falloit s'enquerir qui est mieux sçavant, non qui est plus sçavant» (*ibid.*).

²⁰ DIOG. LAERT., *Vitae philos.*, VII, CLXV.

²¹ CIC., *Academica*, II, XLII; ID., *De finibus*, II, XIII.

Nel loro insieme, gli *Essais* registrano 255 occorrenze di «science» al singolare, 38 al plurale (esclusi i correlati). Un valore medio, ma indicativo dell'atteggiamento composito che il filosofo vi riserva anche in ragione dell'ambivalenza critica e strutturale (fedele all'opzione del *pour et contre*) connotante la natura della sua opera, caratterizzata da un lato dal tentativo di un abbozzo di pensiero scientifico – tanto che in un testo ‘classico’ su Montaigne e Bacone, Villey vi legge uno schizzo di *prolegomena* di un’idea di scienza centrata sull’empiria e il metodo sperimentale²² – e dall’altro da una sfiducia e diffidenza verso gli scienziati e le scienze del tempo (medicina, matematica, geometria, astronomia, alchimia...).

Un lungo passo tratto da *La ressemblance des peres aux enfans*, per la sua incisività e completezza, indica con chiarezza tale proposito:

[A] La plus part, et, ce croy-je, plus des deux tiers des vertus medecinales, consistent en la quinte essence ou propriété occulte des simples, de laquelle nous ne pouvons avoir autre instruction que l’usage, car quinte essence n’est autre chose qu’une qualité de laquelle par nostre raison nous ne sçavons trouver la cause [...] Galen recite qu’il advint à un ladre de recevoir guerison par le moyen du vin qu’il beut, d’autant que de fortune une vipere s’estoit coulée dans le vaisseau. Nous trouvons en cet exemple le moyen et une conduite vray-semblable à cette experience, comme aussi en celles ausquelles les medecins disent avoir esté acheminez par l’exemple d’aucunes bestes. Mais, en la plus part des autres experiences à quoy ils disent avoir esté conduis par la fortune et n’avoir eu autre guide que le hazard, je trouve le progrez de cette information incroyable. J’imagine l’homme regardant au tour de luy le nombre infiny des choses, plantes, animaux, metaux. Je ne sçay par où luy faire commencer son essay; et quand sa premiere fantasie se jettera sur la corne d’un elan, à quoy il faut prester une creance bien molle et aisée, il se trouve encore autant empesché en sa seconde operation [...] à tout cela n’estant guidé ny d’argument, ny de conjecture, ny d’exemple, ny d’inspiration divine, ains du seul mouvement de la fortune, il faudroit que ce fut par une fortune parfaitement artificielle, réglée et methodique. Et puis, quand la guerison fut faite, comment se peut il asseurer que ce ne fut que le mal fut arrivé à sa periode, ou un effect du hazard, ou l’operation de quelque autre chose qu’il eust ou mangé, ou beu, ou touché ce jour là, ou le mérite des prieres de sa mere grand? *Davantage, quand cette preuve auroit esté parfaite, combien de fois fut elle reiterée? et cette longue cordée de fortunes et de r’encontres, r’enfilée, pour en conclurre une regle?* [B] *Quand elle sera conclue, par qui est-ce? De tant de millions il n’y a que trois hommes qui se meslent d’enregistrer leurs experiences. Le sort aura il r’encontré à point nommé l’un de ceux cy? Quoy, si un autre et si cent autres ont fait des experiences contraires? A l’avanture, verrions nous quelque lumiere, si tous les jugements et raisonnements des hommes nous estoient cogneuz* (II, 37, 782-783).

Obiter dicta. Anche se non si hanno testimonianze dirette della lettura di Montaigne da parte di Francis Bacon, una lettera di Pierre de Brach (futuro editore con Marie de Gournay degli *Essais* postumi, 1595) attesta una verosimile familiarità del fratello Anthony (Bacon) con il Bordoiese. Lettera commovente, non datata, lamentante il ritorno «inattandu» del diplomatico in Inghilterra, noncurante della traversata per mare in una cattiva stagione (febbraio 1592), dettato dalla fame «de vostre air naturel». Brach indulge: «Vous aviez raison de vouloir s’éloigner le nostre pour la mauvaise qualité, qu’il a prins par les evaporationes de nos troubles, qui l’ont tellement infecté, qu’il n’a nous laissé rien de sain, et nous enmaladé autant de l’esprit que du corps. Quant à moy [...]». *Quant à lui*, Brach evoca la sua luttuosa solitudine. Lontano da Bordeaux, che non può rendergli ciò che ha perduto (Montaigne), annuncia di condurre *in solitudine* uno studio «aussi plaisant à mon desplaisir». Montaigne è morto («je ne suis point à moy») e il lavoro intellettuale è una sorta di debito alla memoria di quel «patron et miroir de la pure philosophie», praticata in vita e in morte – alla sua perdita. Brach ricorda – un commento amaro – come l’ultima lettera ricevuta da Montaigne fosse stata proprio quella di (Anthony) Bacon: «La dernière lettre missive, qu’il receut, fut la vostre, que je luy envoiay, à laquelle il n’a respondu, pource-qu’il avoit à respondre à la Mort [...]»²³. L’analisi comparativa tra l’opera montaigneana e la vasta produzione baconiana, anche se tentata (Gontier)²⁴, potrebbe ancora riservare alcune sorprese. Non sono forse gli *Essais* un *registre* degli *idola* della ragione e del costume, *antre de Platon* e filtro di Circe? L’uomo non saprebbe fare un pidocchio e crea dei a dozzine; costruisce sul pieno come sul vuoto.

²² P. VILLEY, *Montaigne et François Bacon*, Paris, Revue de la Renaissance, 1913 (Genève, Slatkine Reprints, 1973²).

²³ Riprodotta in VILLEY, *Montaigne et François Bacon*, p. 12.

²⁴ TH. GONTIER, s.v. *Bacon*, in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*.

Nul esprit genereux ne s'arreste en soy

In più di un'occasione, Montaigne dichiara di amare gli uomini di scienza ma di non amarli, a causa del loro metodo dogmatico (II, 12, 439), la quasi costante associazione dei due flagelli dell'anima (I, 27, 182A), «gloire» e «curiosité». Nemica giurata del guanciaie «doux e mol» dell'«ignorance» e «incuriosité» dell'ultimo capitolo degli *Essais* (III, 13, 1073A), la *curiositas* montaigneana sconta tutta la sua ambivalenza. Mentre la provocante associazione di «ignorance» e «incuriosité» rilancia, come è stato osservato, la curiosità legandola al problema filosofico del sapere e della scienza, in una prospettiva non permeata dal tema teologico del peccato originale, la condanna della *curiosité* risulterà gianica, capovolgendosi nel suo elogio: come altri suoi temi essa «se renverse en soy» (*ibid.*, 1069C). Alla fine dell'opera Montaigne ne dispiegherà tutto il significato filosoficamente positivo, caratterizzandola come essenza stessa dello spirito umano:

[B] Ce n'est rien que foiblesse particuliere qui nous faict contenter de ce que d'autres ou que nous-mesmes avons trouvé en cette chasse de cognoissance; un plus habile ne s'en contentera pas. Il y a tousjours place pour un suyvant, [C] ouy et pour nous mesmes, [B] et route par ailleurs [...] [C] C'est signe de racourciment d'esprit quand il se contente, ou de lasseté. *Nul esprit genereux ne s'arreste en soy: il pretend tousjours et va outre ses forces; il a des eslans au delà de ses effects; s'il ne s'avance et ne se presse et ne s'accule et ne se choque, il n'est vif qu'à demy*; [B] *ses poursuites sont sans terme, et sans forme; son aliment c'est* [C] *admiration, chasse, [B] ambiguïté* [...] C'est un mouvement irregulier, perpetuel, sans patron, et sans but. Ses inventions s'eschauffent, se suyvent, et s'entreproduisent l'une l'autre. Ainsi voit l'on, en un ruisseau coulant, Sans fin l'une? eau apres l'autre roulant, Et tout de rang, d'un eternal conduit, L'une suit l'autre, et l'une l'autre fuyt. Par cette-cy celle-là est poussée, Et cette-cy par l'autre est devancée: Tousjours l'eau va dans l'eau, et tousjours est-ce Mesme ruisseau, et tousjours eau diverse (*ibid.*, 1068).

La «curiosité» diviene il vero motore della scienza moderna, il motore della «genereuse ignorance», della ricerca infinita verso quell'idea di *perfection* che Montaigne leggeva sperimentata già da Pitagora, anche se evidenzia quanto la scoperta della «verité» (la tensione metafisica verso la «certitude» o la ricerca della «cause premiere» dell'«estre de l'estre») «devoit estre indefinie, sans prescription, sans declaration; que ce n'estoit autre chose que l'extreme effort de nostre imagination vers la perfection, chacun en amplifiant l'idée selon sa capacité» (II, 12, 513C), comunque sempre parziale e relativa. Se una sorta di idea regolativa, a cui *pensare* per *agire*, si impadronisce paradossalmente degli *Essais*, Montaigne finisce per dare voce all'apertura epistemologica dell'individuo e della storia²⁵, e a non mettere in ombra l'interesse e la *curiositas* per i processi scientifici²⁶.

Diversamente da casi analoghi, qui il Bordoiese non sembra aver troppo risentito del livello di *exemplum* dell'opuscolo plutarco De *curiositate*, che peraltro lo influenzerà per ulteriori aspetti. Altri testi confermeranno la duttilità di un pensiero che, dalla condanna (apparente) della *libido sciendi*, approda attraverso un percorso (metodo) scettico alla «genereuse ignorance», la sola atta a spezzare il circolo vizioso di un sapere dogmatico, sterile o sofistico per dare vita al circolo virtuoso della formazione permanente, dell'*instruisable, non instruisant*.

Il capitolo *Du pedantisme* (I, 25), dopo aver ironizzato sul termine *magister* e stigmatizzato la motivazione principale di chi si dedica all'insegnamento delle lettere, alla medicina, alla giurisprudenza, e anche alla teologia – l'arricchimento, che solo fa sopravvivere tali 'scienze', le quali altrimenti rimarrebbero malconce, in cattivo stato di salute, fortuna e condizione – ne denuncia il loro carattere astratto e, a tratti, dannoso: «Quel dommage, si elles ne nous aprenent ny à bien penser, ny à bien faire?». Non è un caso che il passo, tra gli altri, sarà censurato dai primi

²⁵ Cfr. PANICHI, *I vincoli del disinganno*; J. LARMAT, *L'idée de progrès chez Montaigne*, in F. BERRIOT et al., *L'idée de progrès*, Paris, Vrin, 1981, pp. 1-16.

²⁶ Di diverso parere G. PHOLIEN, *Montaigne et la science*, in *Montaigne et la révolution philosophique du XVI siècle*, éd. par J. Lemaire, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1992, pp. 61-74 (l'articolo riproduce il testo pubblicato in «BSAM», s. VII, 19-20, 1990, pp. 61-72). Per uno sguardo più generale sullo scetticismo di Montaigne rinvio a G. PAGANINI, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne-Le Vayer-Campanella-Hobbes-Descartes-Bayle*, Paris, Vrin, 2008, in particolare pp. 15-60.

*consultores romani*²⁷. Del resto Montaigne si mostra diffidente verso il linguaggio specialistico (II, 12, 508) e le formule magiche della liturgia religiosa del saggio *Des prieres* (I, 56).

Cattivi maestri, «*exemples de plus bas aloi, rapportent fausement le fruit de la science*» (I, 25, 141C). A ben vedere il *topos* non è solo quello del «*Postquam docti prodierunt, boni desunt*» dell'*Epistula* 95 di Seneca. La motivazione non tarda a venire: «*Car elle n'est pas pour donner jour à l'ame qui n'en a point, ny pour faire voir un aveugle: son mestier est, non de luy fournir de veue, mais de la luy dresser, de luy regler ses allures pourveu qu'elle aye de soy les pieds et les jambes droites et capables*» (*ibid.*). La scienza, dunque, necessita di un metodo per *regolare l'andatura*, far camminare su gambe già solide e capaci. Ma le gambe possono mai divenire robuste e capaci, atte al cammino autonomo? Il soggetto è capace *veritablement* di autonomia e autodeterminazione? Il *sapere aude* trova terreno su cui fruttificare?

Non è solo questione del carattere astratto e pedantesco del sapere, e dell'assenza del metodo. Montaigne individua nella *faiblesse* della ragione il suo andare sempre sciancata con la verità e la menzogna, nell'eraclitismo permanente del soggetto e del mondo le condizioni che rendono la scienza incapace di cogliere l'essenza delle cose. La natura racchiude e nasconde i suoi oggetti e i suoi segreti: «*Que ne plaist-il un jour à nature nous ouvrir son sein et nous faire voir au propre les moyens et la conduite de ses mouvements, et y preparer nos yeux! O Dieu! quels abus, quels mescontes nous trouverions en nostre pauvre science*» (II, 12, 536B). Il suo scetticismo poggia sulla pervasiva assunzione di una ontologia antropologica difettosa, un incessante divenire, una epistemologia debole e oscillante. Tutto è «*en continuelle mutation et branle*» (*ibid.*, 601A). Anche gli impercettibili mutamenti delle piramidi e le rocce del Caucaso sono *mouvement*. Tutto si muove: osservatore e osservato, un doppio movimento in una vertigine infinita.

Il carattere variabile ed evolutivo dell'oggetto osservato, la capacità di sguardo dell'osservatore, la fallacia dei sensi – nonostante il loro essere inizio e fine della conoscenza umana, suo limite estremo (*ibid.*, 588) – e quella della ragione rendono impossibile una conoscenza certa. Contro la «*persuasione della certezza*» che crea «*filodossi*» e non filosofi, indizio di «*estrema incertezza*», gli *Essais* richiamano il detto scettico secondo il quale «*[A] A ceux qui combatent par presupposition, il leur faut presupposer, au contraire, le mesme axiome dequoy on debat. Car toute presupposition humaine et toute enunciation a autant d'autorité que l'autre, si la raison n'en faict la difference. Ainsin il les faut toutes mettre à la balance; et premierement les generalles, et celles qui nous tyrannisent. [C] L'impression de la certitude est un certain tesmoignage de folie et d'incertitude extreme*» (*ibid.*, 540-541). Secondo gli scettici, osserva Montaigne, occorre sapere se il fuoco è caldo, la neve è bianca...

Per sapere «*si cela est vray*» (*ibid.*, 539A), cioè la verità della cosa, è necessaria una condizione paradossalmente antiscettica: gli uomini sarebbero dovuti restare nella loro condizione naturale; ormai *desnaturée*, la natura stessa ha subito una sorta di caduta 'storica':

S'ils nous eussent laissé en nostre estat naturel, recevans les apparences estrangeres selon qu'elles se presentent à nous par nos sens, et nous eussent laissé aller apres nos appetits simples et reglez par la condition de nostre naissance, ils auroient raison de parler ainsi; mais c'est d'eux que nous avons appris de nous rendre juges du monde; c'est d'eux que nous tenons cette fantasie, que la raison humaine est contrerolleuse generale de tout ce qui est au dehors et au dedans de la voute celeste, qui embrasse tout, qui peut tout, par le moyen de laquelle tout se sçait et connoit (*ibid.*, 541A).

Ma proprio in questo punto esatto il pensiero montaigneano sembra subire una torsione concettuale. Non si può passare sotto silenzio lo scarto, la fessura che il Bordoiese introduce nella sua teoria della conoscenza. Da una parte, infatti, la ragione umana sconta tutta la sua naturale debolezza in rapporto a una ragione *rotunda*, dall'altra, sembra profilarsi l'idea che la debolezza gnoseologica sia un prodotto storico, un risultato che ha privilegiato la ragione 'guastafeste' sulla sensibilità e la conoscenza sensibile – che tuttavia registrerà come insufficiente e, dunque, anch'essa fuorviante. Se l'uomo si trovasse ancora nel suo stato naturale, le evidenze dell'esperienza (le apparenze

²⁷ PANICHI, *Montaigne*, in particolare pp. 45-96 (1581. *Le paure della censura*): «16. Et nel primo libro pag. 180 dice che la teologia non insegna ne a ben fare ne a ben pensare» (*ibid.*, p. 78).

esterne, le parvenze, i fenomeni, secondo la teoria epicurea e stoica) non lo avrebbero ingannato; se potesse seguire le sue tendenze naturali e regolate dalla condizione di uomo originario, solo allora sarebbe in grado di rispondere alla domanda: «Questa cosa è vera?». La filosofia (scettica e anche stoica), in definitiva, ha scelto come «pierre de touche» la ragione, pietra di paragone piena di falsità e di errore. Il contrasto tra evidenza fenomenica e ragione argomentativa ha condotto su un fondamento ancor più incerto. La tesi esposta in testo A, a ben vedere, è di matrice epicurea (e stoica). La sensazione come criterio di verità. Montaigne non sembra modificarla interamente nella sua ultima mano. Non si tratta di un ritorno all'epicureismo o una ripresa dello stoicismo *tout court*. La conversione dello scetticismo montaigneano è una resa dei conti necessaria con entrambi. Se in Diogene Laerzio²⁸ il Bordoiese poteva leggere che per gli epicurei l'evidenza è l'azione stessa degli oggetti sugli organi di senso e in Sesto Empirico²⁹ che per gli stoici l'evidenza è il presentarsi o darsi delle cose ai sensi o all'intelletto in modo che esse risultino «comprese», del pari ritiene che di risposta sulla verità delle cose sarebbero capaci cannibali e animali: «mais eux [gli uomini], ils y ont renoncé» (II, 12, 541A). Solo in questo caso l'evidenza avrebbe funzionato come criterio di verità. Una sorta di catalessi universale, non come fatto soggettivo ma oggettivo. Secondo la tesi revisionistica sestana, anche gli scettici non rifiutano ciò che si presenta come evidente per quanto evitano l'asserzione relativa³⁰; ma anche le espressioni scettiche si possono e devono annullare da sole, come le purghe che liberano il corpo dagli umori e anche da se stesse³¹.

Negare il criterio di verità degli stoici equivarrebbe a dogmatizzare³². Ma nella considerazione montaigneana c'è qualcosa di più. Ritorna prepotentemente la prospettiva dell'infinita natura alla luce della quale, come ha spiegato l'ontologia dell'*Apologie*, la natura produce e legittima tutte le sue forme e annulla, da questo angolo, tutte le differenze. Montaigne aveva riportato la risposta dei cannibali alla domanda degli europei su cosa trovassero di strano nel mondo civilizzato. Nella parola dell'*altro* emergeva tutta la meraviglia di fronte alla negazione dell'umano attuata dalla società cosiddetta civile. Adesso la domanda, assunta in prima persona, si fa più impegnativa. Montaigne chiede una risposta sulla «verità delle cose», al cospetto del soggetto moderno che non se ne cura e pensa piuttosto alla loro interpretazione, al commento vicendevole di un fallace concetto di intersoggettività, in una corrosiva ed eterna ermeneutica che lo autoaffoga per troppe inutili parole, simile ai poveri cani di Esopo annegati per aver bevuto troppa acqua. Di risposta sarebbero capaci, quindi, animali e cannibali, uomini non degenerati, cioè la natura-vita infinita. Nei suoi effetti lo scetticismo misura lo scacco anche sul piano etico: «Lequel plus véritablement? Pyrrhon n'en sait rien» (II, 12, 569A).

Pyrrhoniser Copernico

Lo scacco originario, nondimeno, è il binomio senso-ragione che sconta tutta la sua insistita precarietà. Ipoteticamente incompleti, i cinque sensi spingono individui ridotti alla cecità a comporre la loro verità, quando occorrerebbe «l'accord de huict ou dix sens et leur contribution pour l'appercevoir en son essence» (*ibid.*, 590A). Cecità di secondo grado se, inoltre, sono «incertains et falsifiables», se vista e udito alterano la percezione e si oppongono alla ragione:

A quoy faire ceux mesmes qui se sont donnez la mort d'une certaine resolution, destournoyent ils la face pour ne voir le coup qu'ils se faisoient donner? et ceux qui pour leur santé desirent et commandent qu'on les incise et cauterise, ne peuvent soustenir la veue des aprets, utils et operation du chirurgien? attendu que la veue ne doit avoir aucune participation à cette douleur. Cela ne sont ce pas propres exemples à verifier l'autorité que les sens ont sur le discours? [...] contre toute raison (*ibid.*, 593A).

²⁸ DIOG. LAERT., *Vitae philos.*, X, 52.

²⁹ SEXT. EMP., *Pyrrhoneae Hypotyposes*, II, 7.

³⁰ *Ibid.*, II, 1.

³¹ *Ibid.*, I, 206.

³² *Ibid.*, II, 79.

Ma è vero anche l'inverso: «cette mesme piperie que les sens apportent à nostre entendement, ils la reçoivent à leur tour» (*ibid.*, 595A). Da ingannatori a ingannati, i sensi a loro volta subiscono l'illusione derivante dalle passioni dell'anima e non arrivano a conclusioni univoche e identiche come la «verità della cosa», o la natura umana/animale, richiederebbe: «pour le jugement de l'action des sens, il faudroit donc que nous en fussions premierement d'accord avec les bestes, secondement entre nous mesmes. Ce que nous ne sommes aucunement» (*ibid.*, 598A). Trovarsi d'accordo sul biancore della neve non stabilisce se essa sia tale («si son essence est telle»). Riflessioni che inducono Montaigne a ritenere che «toute la science du monde s'en va necessairement à vau-l'eau». Stesso destino per la ragione, debole e fallibile; ininfluyente sui movimenti del corpo (presupposto della teoria dei movimenti involontari) anch'essa non sfugge alle passioni. Salute, età, umore modificano le sue concezioni del mondo, la sua epistemologia e la sua morale.

La poca persuasività della «ragione evidente», a causa di impedimenti derivanti dalla fallacia dei sensi, è rilanciata da Montaigne con il famoso esempio del filosofo sospeso sulle torri di Nôtre-Dame³³. Il presupposto/risultato («nous ne sommes jamais sans maladie») che la nostra scienza è troppo umana («c'est l'homme qui donne et l'homme qui reçoit», *ibid.*, 563B) conduce all'impossibilità di concepire una scienza pura che trascenda i limiti della condizione umana.

L'esempio di Copernico risulta istruttivo a questo proposito: «Copernicus a si bien fondé cette doctrine qu'il s'en sert tres-regléement à toutes les consequences Astronomiques. Que prendrons nous de là, sinon qu'il ne nous doit chaloir le quel ce soit des deux? Et qui sçait qu'une tierce opinion, d'icy à mille ans, ne renverse les deux precedentes?» (*ibid.*, 570A). Anche il copernicanesimo deve essere dunque relativizzato.

La concezione del cosmo elaborato nell'*Apologie* trova la sua *humus* in alcune citazioni tratte dall'astronomo stoico Manilio, di cui Montaigne sembra accettare una certa dose di determinismo, mentre polemizza con la concezione teleologica della natura: «Qui [l'uomo] luy a persuadé que ce branle admirable de la voute celeste, la lumiere eternelle de ces flambeaux roulans si fierement sur sa teste, les mouvemens espouvantables de cette mer infinie, soyent establis et se continuent tant de siecles pour sa commodité et pour son service?» (II, 12, 450A). Tra poesia cosmografica e *géographie du branle* (Desan) si pone la *hubris* della ragione difettosa, mentre l'estetica e l'etica deterministica del «mundus» maniliano (*ibid.*, 451) inducono a dedurre non solo per la morale, ma anche per la scienza, per il discorso stesso che l'uomo fa sull'astrologia, una necessaria intercessione degli astri sino alla traduzione del *cosmos* greco nell'idea dell'ordine di *De l'experience*: «Tout bon, il a faict tout bon» (III, 13, 1113C).

Mentre Montaigne afferma che la teoria copernicana tra mille anni potrà essere smentita, intanto riferendosi all'ode al sole di Ronsard³⁴ ammette che se fosse stato un pagano gli sarebbero particolarmente piaciuti gli antichi eliocrazi (Cleante, Teofrasto, Niceta) per la loro dimensione 'apollinea': «De celles ausquelles on a donné corps, comme la nécessité l'a requis, parmy cette cecité universelle, je me fusse, ce me semble, plus volontiers attaché à ceux qui adoroient le Soleil, la lumiere commune, L'oeil du monde [...]» (II, 12, 514-515A). Come i suoi *cannibales* che adorano il sole. Di Copernico solo in apparenza devalorizza la teoria eliocentrica del *De revolutionibus orbium coelestium*.

Agli occhi di Montaigne, tuttavia, se l'evoluzione delle teorie scientifiche giova di una sorta di relativismo (una nuova teoria potrà contraddire le precedenti) non ne annulla pertanto l'interesse. Negli *Essais* troveranno posto non solo la teoria eliocentrica copernicana, ma anche lo sguardo

³³ «Qu'on loge un philosophe dans une cage de menus filets de fer clersemez, qui soit suspendue au haut des tours nostre Dame de Paris, il verra par raison evidente qu'il est impossible qu'il en tombe, et si ne se sçauroit garder (s'il n'a accoustumé le mestier des recouvreurs) que la vue de cette hauteur extreme ne l'espouvante et ne le transisse [...] Qu'on jette une poutre entre ces deux tours, d'une grosseur telle qu'il nous la faut à nous promener dessus, il n'y a sagesse philosophique de si grande fermeté qui puisse nous donner courage d'y marcher comme nous ferions, si elle estoit à terre [...] Ce beau philosophe se creva les yeux pour descharger l'ame de la desbauche qu'elle en recevoit, et pouvoir philosopher plus en liberté» (*ibid.*, 594-595A).

³⁴ [P. DE RONSARD], *Remonstrance au peuple de France*, Paris, chez Gabriel Buon, 1563, f. 3r-v, vv. 64-78.

critico su Paracelso, «un nouveau venu» (*ibid.*, 571), Leonardo Fioravanti e Giovanni Argenterio (II, 37, 771A), che si opponevano alla medicina galenica, accomunati nel loro intento di cambiamenti radicali («[mutations] entieres et universelles»), nella «contexure et police du corps de la medicine». Una pagina del *Journal de voyage* – mentre il Bordolese si trova a Vitry Le François, nel suo passaggio da Beaumont a Plombière – allude al chirurgo Ambroise Paré, autore di *Des monstres et prodiges*, menzionato anche per l'*affaire* Marie-Germain (J 6-7)³⁵; una «histoire memorable» di cambiamento di sesso (che andrà ad alimentare la topografia esemplare del capitolo *De la force de l'imagination*, I, 21, 99B) che appunto Paré «a mis [ce conte] dans son livre de chirurgie»³⁶. Poi la cosmografia e la crisi della visione tolemaica della terra:

[A] Ptolemeus, qui a esté un grand personnage, avoit estably les bornes de nostre monde; tous les philosophes anciens ont pensé en tenir la mesure, sauf quelques Isles escartées qui pouvoient eschapper à leur cognoissance: c'eust esté Pyrrhoniser, il y a mille ans, que de mettre en doute la science de la Cosmographie, et les opinions qui en estoient receues d'un chacun; [B] c'estoit heresie d'avouer des Antipodes: [A] voilà de nostre siecle une grandeur infinie de terre ferme, non pas une isle ou une contrée particuliere, mais une partie esgale à peu pres en grandeur à celle que nous cognoissions, qui vient d'estre decouverte. Les Geographes de ce temps ne faillent pas d'asseurer que meshuy tout est trouvé et que tout est veu [...] Sçavoir mon, si Ptolomée s'y est trompé autrefois sur les fondemens de sa raison, si ce ne seroit pas sottise de me fier maintenant à ce que ceux cy en disent; [C] et s'il n'est pas plus vray semblable que ce grand corps que nous appellons le monde, est chose bien autre que nous ne jugeons (II, 12, 571).

Cette goutte d'eau, où loge elle ce nombre infiny de formes?

La scienza, dunque, poggiando su mezzi inadeguati non coincide con la saggezza (II, 12, 487) né può contare sulla certezza. Sviluppa aporie logiche e costruzioni inventate: gli epicicli astronomici *excentriques* e *concentriques* (*ibid.*, 537A), semplicemente *epicycles imaginaires* (I, 26, 161A), e la teoria dell'iperbole e degli asintoti di Jacques Peletier du Mans (II, 12, 571A)³⁷. I veri filosofi lo sanno e Socrate, per aver compreso che non fare grande caso alla filosofia di scuola «cela c'estoit vraiment philosopher», considera vana ogni altra scienza, tranne «celle [seulement] qui traite des moeurs et de la vie» (*ibid.*, 508A).

Comme nostre esprit s'empesche soy-mesmes rilancia l'ironia corrosiva in merito alle teorie scientifiche della sua epoca, in particolare la geometria e le sue *propositions*, che pongono «le contenu plus grand que le contenant, le centre aussi grand que la circonference, et qui trouvent deux lignes s'approchant sans cesse l'une de l'autre et ne se pouvant jamais joindre, et la pierre philosophale, et quadrature du cercle» (II, 14, 611A). L'ironia cade sulla logica della 'ragione' scientifica, logica in cui la ragione e l'effetto «sont opposites», i ragionamenti soppiantano l'esperienza. L'argomentazione è condotta sulla falsariga dell'opuscolo plutarcheo contro gli stoici. «Plaisante imagination» è l'idea di concepire un intelletto in perfetto equilibrio tra due desideri

³⁵ A. PARÉ, *Des monstres et prodiges* (1573), éd. par J. Céard, Genève, Droz, 1971, pp. 29-30, VIII.

³⁶ Le stesse pagine richiamano altre due «storie memorabili». L'accento fugace al vigore nel percorrere a piedi «un quarto di lega» della ottantasettenne duchessa Antonietta di Borbone (vedova di Claudio di Lorena, duca di Guisa) occupa solo poche righe del *Journal de voyage*, mentre l'impiccagione di *Mary* avvenuta a Montier-en-Der, qualche giorno prima del passaggio di Montaigne, assume una decisa connotazione antropologica e sociale. La narrazione riguarda la decisione di alcune ragazze («sette o otto») dei dintorni di Chaumont-en-Bassigny di vestirsi da uomo («de se vestir en masle) et de continuer ainsi leur vie dans le monde»: nell'omosessualità. *Mary* (Mario?), una di loro, si guadagna da vivere a Vitry come tessitore. Di buona condizione, sa farsi benvolere. Si fida con una donna (Montaigne annota «che vive ancora»), ma qualche dissapore le allontana e, dopo il suo trasferimento a Montirandet, si innamora di un'altra, la sposa e vivono insieme quattro o cinque mesi «avec son consentement, à ce qu'on dit». Riconosciuta da un abitante di Chaumont è consegnata alla giustizia che la condanna all'impiccagione (nel testo montaigneano si nota una iterata e voluta oscillazione tra il genere femminile e maschile): «ce qu'elle disoit aimer mieux souffrir que de se remettre en estat de fille». Il racconto si conclude senza troppe allusioni: «Et fut pendu pour des inventions illicites à supplir au defaut de son sexe» (p. 6).

³⁷ JACOBI PELETARII CENOMANI *In Euclidis Elementa Geometrica Demonstrationum Libri sex*, Lugduni, apud Ioan. Tornaesium et Gul. Gazeium, 1557.

uguali: non prenderà mai partito. Tra la bottiglia e il prosciutto, con ugual voglia di bere e di mangiare, non ci sarebbe altro rimedio che morire di sete o di fame. Scelta e decisione comportano una diversa misura, ineguaglianza di valore e valutazione. Per ovviare a tale *impasse*, se si domanda agli Stoici da dove derivi l'opzione tra due cose indifferenti (per esempio da un gran numero di scudi tutti uguali prendere l'uno piuttosto che l'altro) che induca alla preferenza in assenza di una ragione sicura, rispondono che quel moto dell'anima è fuori dell'ordine e della regola, provenendo da un impulso esterno, accidentale e fortuito (*ibid.*).

Si tratta, con tutta evidenza, della combinazione delle aporie comunemente citate nella diatriba scettica con l'ipotesi della contingenza delle scelte determinate impercettibilmente. La fonte è sempre il *Du communibus notitiis contra Stoicos* di Plutarco, in particolare il capitolo XXIII (1065A-B), dove le due ipotesi dell'impulso fortuito delle determinazioni incoscienti dell'agire sono attribuite allo stoico Crisippo, tacciato di contraddizione. Anche in questo caso, Montaigne lo legge nella traduzione di Amyot³⁸. Crisippo, dunque, cade in contraddizione sostenendo da un lato che il caso non esiste (la presunta assenza di cause non è altro che presenza di cause non manifeste), dall'altro ammette che l'inclinazione casuale dell'animo provochi, come in un sorteggio, la scelta delle cose indifferenti, a prescindere da ogni causa³⁹.

Nella ricostruzione plutarchea del pensiero di Crisippo, il discepolo di Cleante polemizza contro la tesi epicurea del *clinamen* (la capacità degli atomi di deviare nel loro movimento dalla direzione perpendicolare) e il postulato di un movimento avventizio («mouvement accessoire», traduce Amyot), evidente in occasioni di cose perfettamente simili («quando di due cose che hanno uguale forza e sono fra loro simili è necessario sceglierne una, poiché nessuna causa spinge ad una delle due, per il fatto che in nulla l'una differisce dall'altra»); la forza avventizia («puissance accessoire», ancora Amyot) dell'animo spezza l'incertezza, traendo da se stessa una certa inclinazione verso una delle due. Nella lettura di Crisippo, l'assenza della causa violenterebbe la natura; di qui l'utilizzo in molti passi della sua opera della figura dell'astragalo e la bilancia⁴⁰. Nei cosiddetti «impulsi avventizi» si insinuano cause non manifeste che a nostra insaputa spingono l'appetizione verso una delle due direzioni. Plutarco fa seguire la tesi che contraddice quella appena esposta⁴¹.

Montaigne in II, 14, ripresa la diatriba, precisa: non c'è cosa che non presenti qualche differenza, per lieve che sia: con la vista o con il tatto, qualcosa di più attira *impercettibilmente*. È impossibile che uno spago, ugualmente grande in ogni parte, si rompa: da dove potrebbe cominciare la rottura? In natura non può accadere nemmeno che si rompa tutto nello stesso tempo. Ancora una volta vengono richiamati gli asintoti, già presentati nell'*Apologie* come un'aberrazione della ragione malgrado le spiegazioni di Peletier du Mans⁴².

³⁸ *Les contredits des philosophes stoïques*, in *Les Œuvres morales et meslees de Plutarque*, II, ff. 567H-568A.

³⁹ Plutarco richiama un passo di *Sul giudicare* in cui compare l'esempio dei due corridori arrivati insieme al traguardo e il dubbio su cosa convenga all'arbitro (assegnare la palma per amicizia, oppure per sorteggio, come nel caso delle dracme uguali scelte per inclinazione casuale) e del libro sesto *Sul dovere* dove, rispetto «a questioni di poco conto» Crisippo afferma che bisogna lasciare la scelta all'inclinazione fortuita dell'animo, rilanciando l'esempio delle dracme, giudicate belle secondo un'estetica personale e prese come capita («scegliendole come per sorteggio», anche se potrebbe toccare proprio la cattiva): «In questo caso il sorteggio, ossia l'inclinazione casuale dell'animo, produce a prescindere da ogni causa, la scelta e il conseguimento di ciò che è indifferente» (PLUTARCO, *Gli opuscoli contro gli stoici*, 2 voll., a cura di M. Baldassarri, vol. I, *Le contraddizioni degli Stoici*, Trento, Quaderni di Verifiche, 1976, p. 94).

⁴⁰ «[...] oggetti che non possono sottostare ora a una caduta o ad una inclinazione ora a un'altra caduta o ad un'altra inclinazione [...] senza una causa e una differenza che si verifichino o del tutto relativamente a loro stessi o relativamente a ciò che è ad essi esterno ma ad essi congiunto (giacché l'assenza di causa e del caso sono del tutto inesistenti)».

⁴¹ Il punto di vista di Plutarco è contenuto in *De genio Socratis*, 580F-581A, un passo poi ripreso da Montaigne.

⁴² Si è ipotizzato che i paradossi matematici potrebbero essere stati ispirati dalla *Dotta ignoranza* (II, 3-4) e dal *Dialogo dell'idiota* (IX, X) di Nicola Cusano, senza dubbio una delle fonti degli *Essais*. Il *Journal de voyage* ne testimonierebbe la conoscenza. Certo è che lungo il tragitto da Venezia a Firenze, sperando di ritornare nella laguna per «riconoscerla» (la prima fu una visita senza importanza: «il n'estimoit rien cette visite»), Montaigne aveva lasciato a Padova, a François Bourges, «les oeuvres du Cardinal Cusan, achetées à Venise» (*Journal de voyage de Michel de Montaigne*, édition présentée, établie et annotée par F. Rigolot, Paris, PUF, 1992, p. 71).

Bisogna deridere la logica e i suoi cavilli sofisticati con le sue «subtilitez espineuses» (I, 26, 163A), «frivoles et vaines» (II, 11, 429C). In questo senso la logica di Aristotele e Platone potrebbe essere stata una sorta di gioco. I due filosofi l'avrebbero coltivata «par jeu et par exercice» (II, 12, 508A). Mentre la filosofia propone teorie disparate sulla natura divina (*ibid.*, 515-16) o sulle particolarità del sole (*ibid.*, 535):

Nous n'avons que faire d'aller trier des miracles et des difficultez estrangeres; il me semble que, parmy les choses que nous voyons ordinairement, il y a des estrangetez si incomprehensibles qu'elles surpassent toute la difficulté des miracles. Quel monstre est-ce, que cette goutte de semence dequoy nous sommes produits, porte en soy les impressions, non de la forme corporelle seulement, mais des pensemens et des inclinations de nos peres? Cette goutte d'eau, où loge elle ce nombre infiny de formes? (II, 37, 763A)

Malattia ed eredità divengono pretesti per una riflessione sulla medicina come manifestazione della «nihilité de l'humaine condition» a ritenersi capaci di spiegare tutto, mentre la sua giurisdizione dovrebbe fermarsi al *rien du tout*. Invece di studiare la natura per impadronirsene, Montaigne stima che la medicina del suo tempo l'abbia abbandonata per dare libero corso alle invenzioni dello spirito, della scienza e dell'arte (*ibid.*, 766). Propone anch'essa criteri «fantastiques, vaines et supernaturelles», misteriosi e divini (*ibid.*, 770). La scienza si sostituisce ai meccanismi della realtà con le sue forme inventate (II, 12, 537A). Così è dell'idea dell'uomo come microcosmo e del concetto di anima⁴³.

Sapere aude. Declinare l'antichità al futuro

Ma Montaigne non disdegna affatto la scienza e lo spirito scientifico – e non ne nega il valore. È il punto in cui l'*incipit* dell'*Apologie* si riconduce al *côté* positivo della *curiositas*, l'attitudine «enquesteuse» (III, 11, 1030), la ricerca che spinge l'intelletto umano a interessarsi del mondo, alla caccia della conoscenza come generosità della *science de l'inscience*. È importante notare che anche se Montaigne forse non si spinge sino a comporre i prolegomeni della riflessione scientifica moderna, con il suo rimarcare la difficoltà nello stabilire un metodo, mostra che per divenire *solide* una scienza deve uscire dall'*impasse* metodologica, dal cerchio vizioso (*ibid.*, 600-601A).

Le sue osservazioni sulle categorie di umiltà e onestà, necessarie al filosofo e allo scienziato (insieme a volontà, salute e tranquillità, come mostra l'esempio di Giusto Lipsio⁴⁴; *tranquillité et repos* che anche Descartes nell'ultima lettera al visconte de Brégy⁴⁵ considera il bene che nemmeno i più potenti re della terra possono donare), e il suo atteggiamento critico («On ne se demande si Galen a rien dit qui vaille, mais s'il a dit ainsi ou autrement»: *ibid.*, 539) sono alla base del cammino scientifico moderno. *Une science solide* non rimane prigioniera della logica e dei suoi *ergotismes*, va alla natura e al mondo, avanza oscillando con errori e incertezze; a volte, inciampa

⁴³ «Ce n'est pas au ciel seulement qu'elle envoie ses cordages, ses engins et ses roues. Considerons un peu ce qu'elle dit de nous mesmes et de nostre contexture. Il n'y a pas plus de retrogradation, trepidation, accession, reculement, ravissement, aux astres et corps celestes, qu'ils en ont forgé en ce pauvre petit corps humain. Vrayement ils ont eu par là raison de l'appeler le petit monde, tant ils ont employé de pieces et de visages à le maçonner et bastir. Pour accommoder les mouvemens qu'ils voyent en l'homme, les diverses fonctions et facultez que nous sentons en nous, en combien de parties ont-ils divisé nostre ame? en combien de sieges logée? à combien d'ordres et estages ont-ils départy ce pauvre homme, outre les naturels et perceptibles? et à combien d'offices et de vacations? Ils en font une chose publique imaginaire. C'est un subject qu'ils tiennent et qu'ils manient: on leur laisse toute puissance de le descoudre, renger, rassembler et estoffer, chacun à sa fantasie; et si ne le possèdent pas encore» (II, 12, 537-538A).

⁴⁴ L'auspicio è che Lipsio (di cui Montaigne conosceva la *Politica* e il *De constantia*) possa intraprendere la compilazione di una storia della filosofia: «Le bel ouvrage et utile que ce seroit» (II, 12, 578B).

⁴⁵ Descartes à Brégy, Stockholm, 15 janvier 1650, in *Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, *Correspondance*, Paris, Vrin, 1996, vol. V, p. 465.

come Talete (II, 12, 538A)⁴⁶, per aver troppo dimenticato il reale, la terra – per guardare troppo nel cielo –, mentre la *garse Milesienne*, la servetta di Tracia, ride.

In definitiva, per la sua attenzione allo statuto delle scienze, la riflessione sul metodo (non a caso nelle sue pagine trovano spazio anche alcune riflessioni sulla *Methodus* bodiniana) e sulla logica dei postulati della scienza, epistemologia, curiosità e priorità che accorda all'esperienza («J'aymerois mieux suivre les effects, que la raison», *ibid.*, 571), Montaigne si avvia a una sorta di precognizione delle fondamenta della scienza moderna. La sua piena modernità è scandita dalla ripresa del precetto oraziano *sapere aude*, il modo più audace e prometeico di declinare l'antichità al futuro.

La scoperta dell'io costituisce una tappa fondamentale della formazione del giudizio. Se l'adozione di un metodo è anteriore a ogni progetto di riflessione, chi intendesse descrivere, anzi nel lessico montaigneano raccontare, «le tour de l'humaine capacité, l'homme en general», non può sfuggire alla realtà empirica dell'io (*je e moi*), ondivaga e multiforme. A partire dall'io, ogni sforzo di conoscenza darà ordine e progetto ai propri pensieri. Se il problema del metodo è ineludibile per ogni ricerca, il soggetto deve vivificare e sorvegliare il proprio cammino scientifico e intellettuale, imparare a camminare da uno pseudo-oggettivismo all'universalismo di cui si può scoprire la presenza in Machiavelli, La Ramée e Bodin⁴⁷. Una precisa teoria dell'io, e più esattamente l'idea della costruzione del sé, costituisce il primo e ineludibile passo dell'apporto del soggetto al metodo. Mentre Montaigne analizza l'assenza di obiettività del giudizio e l'inclinazione della vista a deformare la realtà, reclama la necessità di costruire una solida capacità di sguardo: «Les choses ne sont pas si douloureuses, ny difficiles d'elles mesmes: mais nostre foiblesse et lascheté les fait telles. Pour juger des choses grandes et haultes, il faut un'ame de mesme, autrement nous leur attribuons le vice qui est le nostre. Un aviron droit semble courbe en l'eau. Il n'importe pas seulement qu'on voye la chose, mais comment on la voye» (I, 14, 67A). *Comme on la voye*. Il modo di guardare forma la verità delle cose: metodo e verità si saldano.

Philippe Desan richiama altri due aspetti importanti. Il primo riguarda lo statuto del discorso che, su nuovi presupposti, si riprende la posizione privilegiata di inizio secolo: non sono più gli effetti retorici a formare il metodo ma l'insieme dell'organizzazione logica del discorso; la storia del mondo e dell'uomo dipendono ora dalla composizione, organizzazione, potere e forza di persuasione del discorso metodologico; storia e scienza riflettono il successo della persuasione dovuta al metodo. Il risultato di tale organizzazione formale si chiama conoscenza. Se non si può parlare di metodo del dubbio, di dubbio metodico, il risultato della scoperta della soggettività reclama la sua propria verità contro ogni generalizzazione. Il secondo aspetto è un atteggiamento sorvegliato e critico di fronte alla tesi che il dubbio, il fortuito, presente nel cuore di ogni prospettiva scientifica o filosofica, sembra stridere con l'idea di un metodo che si applichi sistematicamente all'indagine umana, che le scoperte siano esse stesse il risultato del caso, di un percorso puramente accidentale, e l'esperienza sia invece auspicabile per un sistema costruito sull'idea di contingenza. In un tale sistema le esperienze non possono essere accumulate ma si rimpiazzano per esclusione⁴⁸.

Certamente Montaigne stigmatizza l'atteggiamento di chi, come Sestio Quinto (aristocratico dell'età di Cesare, noto per la sua integrità di costumi, fondatore di una setta filosofico-religiosa di ispirazione neo-pitagorica) nelle fonti plutarchea⁴⁹ e senecana⁵⁰ decide «de se precipiter en la mer,

⁴⁶ PLAT., *Theaetetus*, 174a-b. L'aneddoto è riportato da Montaigne con qualche variante in II, 12 538A (cfr. *infra*, capitolo successivo).

⁴⁷ Cfr. PH. DESAN, *Naissance de la méthode (Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes)*, Paris, A.-G. Nizet, 1987. Per altri aspetti correlati: C. VASOLI, *La retorica e la dialettica dell'Umanesimo. Invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano, Feltrinelli, 1968.

⁴⁸ Cfr. PH. DESAN, s.v. *Méthode*, in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*; ID., «Pratique et négociation de science». *La réfutabilité chez Montaigne*, in *L'umanesimo scientifico dal Rinascimento all'Illuminismo*, a cura di L. Bianchi e G. Paganini, Napoli, Liguori editore, 2010, pp. 5-15.

⁴⁹ PLUT., *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*, V, 77E. Nella traduzione di Amyot: *Comment on pourra appercevoir si lon amende en l'exercice de la vertu*, in *Les Œuvres morales et meslees de Plutarque*, f. 514vE.

⁵⁰ SEN., *Epistulae*, 64.

voyant le progrez de ses estudes trop tardif et trop long. Il couroit à la mort au deffaut de la science» (*ibid.*, 497B). Della sua presa sicura e definitiva.

Le ricadute etiche di tale concezione non tardano a profilarsi. L'aneddoto di Sestio era servito a Plutarco per controbattere la tesi stoica secondo la quale il passaggio dal vizio alla virtù avverrebbe in modo improvviso e istantaneo, sul presupposto che la virtù sia un *unicum* indivisibile e assoluto: finché non si è pienamente conquistata, l'uomo resta immerso in una sorta di 'vizio assoluto': «nihil medium inter virtutem et vitium». Tesi corretta però già in Seneca ed Epitteto che riassume i segni del progresso filosofico e morale dell'individuo⁵¹. Per Plutarco non ha dunque senso parlare di vizio assoluto in chi stia lottando (e superando) per combattere i propri difetti e raggiungere la saggezza, e ha chiari i mutamenti dello spirito. *De communis notitiis adversus Stoicos* aprono due sole possibilità per risolvere il problema: o il progresso non è né vizio né infelicità, oppure la virtù non è molto diversa dal vizio e la felicità dall'infelicità: piccola e impercettibile è la differenza che intercorre tra bene e male. Come costatare, allora, i propri progressi verso la virtù? Dopo aver richiamato Esiodo (vv. 289-292), in cui si trova «l'antichissima dimostrazione del progresso compiuto», Plutarco descrive la situazione di smarrimento nel sentirsi in una terra sconosciuta, una terra di mezzo tra sapere e ignorare, lo sbandamento e i pentimenti che ne derivano. In una sorta di fase intermedia, di abbandono delle «cose comuni e abituali prima ancora di aver raggiunto la conoscenza e il possesso di quelle migliori», il vagare qua e là e spesso ritornare sui propri passi⁵². A poco a poco, la via si farà più facile, «appianata dall'esercizio», via «di chiarezza dopo il dubbio», fonte vivificatrice dello studio filosofico.

Con tutta evidenza il progresso di cui parla il Cheronese è morale, lungo un percorso filosofico di appropriazione e ricentrimento (come testimonia anche il *De virtute morali*), l'unico che sembra interessare Montaigne che in una *couche* di *Du pedantisme* preciserà: «toute autre science est domageable à celui qui n'a la science de la bonté» (I, 25, 141C). In *De la cruauté* aveva negato l'identificazione *tout court* della virtù con la bontà naturale: «Il me semble que la vertu est chose autre et plus noble que les inclinations à la bonté qui naissent en nous [...] la vertu sonne je ne sçay quoy de plus grand et de plus actif que de se laisser, par une heureuse complexion, doucement et paisiblement conduire à la suite de la raison [...] il semble que le nom de la vertu presuppose de la difficulté et du contraste, et qu'elle ne peut s'exercer sans partie» (II, 11, 422A). Anche se metterà in guardia contro quell'«eccesso» di virtù della tradizione stoica (ed epicurea: «Car, à la verité, en fermeté et rigueur d'opinions et de preceptes, la secte Epicurienne ne cede aucunement à la Stoique») che rende l'uomo, nel commento ironico di Nietzsche, un «pesante gatto di granito».

Ma in quel vagare qua e là, e ritornare sui suoi passi, gioca il suo ruolo la curiosità umana, imperitura erma bifronte.

⁵¹ EPITTETO, *Enchiridion*, 48.

⁵² PLUT., *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*, V, 77D-E. Nella traduzione di Amyot: *Comment on pourra appercevoir si lon amende en l'exercice de la vertu*, in *Les Œuvres morales et meslees de Plutarque*, f. 514r-vD-E).

4. Tra *curiositas sciendi* e *généreuse ignorance*

Non facile dixerim utris magis irascar, illis qui non nihil scire voluerunt, an illis qui ne hoc quidem nobis reliquerunt, nihil scire

(Sen., *Ad Lucilium*, 88, 46)

Perché che cosa cerchiamo quando cerchiamo le fonti di un autore? Lo facciamo soltanto se abbiamo la prospettiva non di mettere un nome al posto di un altro, ma di scambiare conoscenze per conoscenze: un libro deve divenirci più comprensibile nella sua forma, nel suo contenuto intellettuale; vogliamo vedere qualcosa di più del libro finito, vogliamo avere davanti agli occhi la genesi di un libro, la storia della sua concezione e della sua nascita: e poi ci interessano più i genitori del figlio, più le fonti di colui che le ha rielaborate. Vogliamo che il processo del suo divenire si sveli lentamente davanti ai nostri occhi. Il caso in questione è uno di questi. Che cos'è per noi Di<ogene> L? Nessuno sprecherebbe una parola sulla fisionomia filistea di questo scrittore, se per caso egli non fosse il balordo guardiano di tesori di cui ignora il valore. Egli è il guardiano notturno della storia della filosofia greca, non si può accedere ad essa senza avere da lui la chiave (F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, autunno 1868-primavera 1869)

Ali di Icaro, catene di Prometeo

Una delle più incisive (e, forse, inconsapevoli) definizioni contemporanee della *curiositas* è racchiusa nella stringata configurazione che la vede «véritable et vénérable lieux commun moral et théologique»⁵³. La determinazione funziona di fatto come una luminosa epitome della tradizione filosofica e teologica che, in modo ricorrente, ha considerato due modalità di curiosità (lecita/illecita) opposte tra di loro e va di pari passo con una ridefinizione della scena della conoscenza in cui la *curiositas* gioca, in negativo o in positivo, un ruolo di primo piano.

Come per Socrate, la scena primigenia è la diversa legittimazione dello sguardo verso l'alto e verso il basso, che si coagulerà nel motto «non altum sapere, sed time»⁵⁴, e la composizione di un divieto congiuntamente rivolto allo studio del cielo e ai segreti della natura (*arcana naturae*), alla conoscenza dei segreti di Dio (*arcana Dei*: predestinazione, dogma della Trinità, etc.) e del potere (*arcana imperii*), cioè il mistero della politica – e la condanna stessa di chi cercava di mettere in crisi l'eternità del *cosmos* tolemaico, in realtà, era diretta a preservare gli altri due misteri (politico e divino) dall'indagine razionale.

In *De l'expérience* (III, 13, 1074B), con la sua sferzante ironia, Montaigne non mancherà di stigmatizzare *le fondement mystique* delle leggi e a proposito dei segreti della natura nell'*Apologie de Raymond Sebond* rilancia questa ultima quale «poësie œnigmatique» (II, 12, 556C), mentre nelle

⁵³ A. GODIN, *Erasme: «pia/impia curiositas»*, in *La curiosité à la Renaissance*, Actes réunis par J. Céard, Paris, S.E.D.E.S., 1986, p. 25.

⁵⁴ Cfr. C. GINZBURG, *Miti emblematici spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986, in particolare *L'alto e il basso: il tema della conoscenza proibita nel Cinquecento e Seicento*, pp. 107-32.

stesse pagine il calco raggiunge la filosofia presentata come «une poësie sophistiquée» (*ibid.*, 537). Il Bordoiese riferisce tale raffigurazione della natura a Platone⁵⁵, che legge verosimilmente nella traduzione di Ficino; ma a causa dell'anfibologia del passo tradotto interpreta male il senso: nel testo platonico non si tratta, infatti, della natura come poesia enigmatica, ma della natura enigmatica della poesia («tutta la poesia è per natura enigmatica»)⁵⁶. In un'aggiunta dell'esemplare di Bordeaux al capitolo *De l'institution des enfans* richiama una testimonianza di Diogene Laerzio (II, V), quasi a sintetizzare il suo pensiero: «Anaximenes écrivant à Pythagoras: De quel sens puis-je m'amuser au secret des estoiles, ayant la mort ou la servitude tousjours presente aux yeux [...] Chacun doit dire ainsin: Estant battu d'ambition, d'avarice, de temerité, de superstition, et ayant au-dedans tels autres ennemis de la vie, iray-je songer au bransle du monde?» (I, 26, 160C).

Il culmine di questo percorso Montaigne l'aveva trovato nel *Theaetetus* platonico (173c-174a), ma vi apporta una considerevole sfumatura di senso. Talete cade nel pozzo mentre osserva le stelle, sotto il riso della serva di Tracia:

[A] Je sçay bon gré à la garse Milesienne qui, voyant le philosophe Thales s'amuser continuellement à la contemplation de la voute celeste et tenir tousjours les yeux eslevez contremont, luy mit en son passage quelque chose à le faire broncher, pour l'avertir qu'il seroit temps d'amuser son pensement aux choses qui estoient dans les nues, quand il auroit proueu à celles qui estoient à ses pieds. Elle lui conseilloit certes bien de regarder plustost à soy qu'au ciel. [C] Car, comme dict Democritus par la bouche de Cicero, *Quod est ante pedes, nemo spectat; coeli scrutantur plagas*. [A] Mais nostre condition porte que la cognoissance de ce que nous avons entre mains, est aussi esloignée de nous, et aussi bien au dessus des nues, que celle des astres. [C] Comme dict Socrates en Platon, qu'à quiconque se mesle de la philosophie, on peut faire le reproche que faict cete femme à Thales, qu'il ne void rien de ce qui est devant luy. Car tout philosophe ignore ce que faict son voisin, ouy et ce qu'il faict luy-mesme, et ignore ce qu'ils sont tous deux, ou bestes ou hommes (II, 12, 538)⁵⁷.

Tutto *ab initio* sembra ruotare intorno alla lettera paolina 11,20 (a cui la posizione montaigneana sembra riallacciarsi) che invita i romani convertiti al Cristianesimo a non disprezzare gli ebrei. La singolare storia degli effetti è stata da tempo ricostruita nei suoi snodi fondamentali⁵⁸.

⁵⁵ PLAT., *Alcibiades minor*, 147b.

⁵⁶ Anche PLAT., *Charmides*, 162a; ID., *Lysis*, 214d; ID., *Respublica*, I, 332b, ID., *Ion*, *passim*.

⁵⁷ Insiste su questo aspetto A. ROOSE (*La curiosité de Montaigne*, Paris, Champion, 2015). Ma Montaigne non ignorava di certo gli *Apophthegmata* licosteniani e il loro utilizzo di *Apophthegmata*, III, *Socratica* 22 di Erasmo (C. LYCOSTHENES, *Apophthegmatum ex optimis utriusque linguae scriptoribus*, Parisiis, Ex officina Iacobi Puteani, 1560; ristampa anastatica: C. LYCOSTHENES, *Apophthegmata et son annotation manuscrite*, I, *Manuscrit*; II, *Introduction. Transcription du manuscrit*, éd. par É. Ithurria, Genève, Slatkine Reprints, 1998). *De curiositate* si apre proprio con l'aneddoto di Talete e la serva di Tracia: «Thailem in coelum suspiciem, et lapsus in barathrum ancilla conspicata, merito id illi accidisse dicebat: qui cum quae ante pedes essent ignoraret, coelum contemplaretur, ut cognosceret» (LYCOSTHENES, *Apophthegmata*, p. 224). Nei *marginalia* si legge un «Agrip. 127», oltre le fonti citate (Antonio Melissa, Valerio Massimo, Brusonio Contursino). Nelle annotazioni marginali, che cominciano dall'*incipit*, si nota una certa convergenza con gli argomenti montaigneani: «quest ce que curiosite hist tr. [Histoires tragiques, Bandello tradotto da Belleforest] 3. 74 p2 mor 199 in pr. de quoy est curieux le sage 200 la curiosite est ioye du mal dau truy 204 loy des locriens contre les curieux 205 estoit loysible de les farcer et moquer ez ioux publiques 206 la curiosite est une incontinence comme ladultere 206 inf curieux calomniateur et sycophante 213 epimenides chastie de sa curiosite par Appollo mor ult. lib 95 telle curiosite fut dommageable a Oedipe mor 211 curieux sont a blasmer civil. convers. 85 accompagnée de malheur pap. vol. 3. 548 curieuse contemplation louée despesses 177 lesprit humain curieux de scavoir et sequenrir Val. max. 33 la curiosite de scavoir plus quon ne doit precipite souvent l'homme en calamite Guicc. 129».

La voce *Socratis* è interamente derivata da *Socratica* degli *Apophthegmata* erasmiani (in DESIDERII ERASMI ROTERODAMI *Opera omnia*, III, Lugduni Batavorum, Cura et impensis Petri Vander, 1703, XXII, col. 157E-F): «Eo non solum revocavit auditorem a curiositate rerum alienarum verumetiam a disciplinis non necessariis: velut ab exacta cognitione Astrologiae, aut Geometriae, aut causarum naturalium, aut rerum ultramundandarum, ad cognitionem Ethices: cuius scientia praestat, ut nobis ipsi noti simus, utque rem domesticam aut publicam utiliter administremus» (LYCOSTHENES, *Apophthegmata*, pp. 224-5). Lo *scriptor*: Macault (traduttore francese degli *Apophth.* di Erasmo nel 1545) 116 pr.

⁵⁸ In particolare GINZBURG, *L'alto e il basso*. Ma si vedano anche A. CABASSUT, *Curiosité. Notion, conséquences, remèdes*, in *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique, doctrine et histoire*, publié sous la direction de M. Viller, Paris, Beauchesnes, 1995 (edizione completa), vol. II (1953), pp. 2654-61; H.J. METTE, *Curiositas*, in *Festschrift Bruno Snell zum 60. Geburtstag am 18. Juni 1956 von Freunden und Schülern überreicht*, Beck, München, 1956, pp.

A partire dal IV secolo nell'Occidente latino il brano «noli altum sapere, sed time» cominciò a essere frainteso: *sapere* perde il suo significato morale dell'accezione paolina in relazione alla saggezza e acquista un significato intellettuale legandosi alla conoscenza; congiuntamente *altum* designerà «ciò che sta in alto». Si assiste a uno slittamento dal piano morale al piano intellettuale. Si è parlato di *lapsus* individuale e collettivo di cui Erasmo era già ben consapevole. Riprendendo il «Quae supra nos nihil ad nos», motto attribuito a Socrate («Dictum Socraticum deterrens a curiosa vestigatione rerum caelestium et arcanorum naturae»), Erasmo contrapponeva la semplicità del messaggio di Cristo alle sofisticate elucubrazioni dei teologi⁵⁹.

Nel frattempo, il motto socratico era stato oggetto di numerosi emblemi, raffiguranti Icaro e Prometeo: i cuori dei dotti che vogliono investigare la natura dei cieli e degli dei sono rosi da ogni sorta di affanno. Nel commento di Alciato allo stesso adagio/emblema («Quae supra nos, nihil ad nos») raffigurante il supplizio prometeico, come è stato dimostrato, riecheggia un passo del trattato sul libero arbitrio di Pomponazzi, il *De fato*, che circolava manoscritto⁶⁰.

Pomponazzi ha appena finito di enumerare i problemi che, secondo le sue parole, lo perseguitano, angustiano, gli tolgono il sonno («Ista igitur sunt quae me premunt, quae me angustiant, quae me insomnem reddunt») come quell'eterno dibattito sulla facoltà in cui risiede la libertà del volere (il libero arbitrio), discusso nelle pagine precedenti, con particolare riferimento alle posizioni aristoteliche: «Prometeo davvero rappresenta il filosofo che, mentre cerca di conoscere i misteri divini (*Dei arcana*), è roso dalla continua inquietudine e dai pensieri, non avverte né sete né fame, non dorme, non mangia, non sputa, è irriso da tutti, da tutti è considerato uno stolto e un sacrilego, è perseguitato dagli inquisitori, diventa lo zimbello del volgo. Questo è il guadagno dei filosofi, questa la loro ricompensa [...]»⁶¹. Ma poi aggiunge: «[...] come ora è continuamente incitato verso il tutto da quell'unico e piccolissimo raggio della luce superna, così dopo sarà tutto ricolmo della pienezza della luce». La curiosità comunque è passione del segreto. Curiosità è sempre novità e sogno – e per converso la novità è curiosa. *Libido sciendi o voluptas noscendi*.

La lucertola e la mosca

Montaigne conosce bene il concetto di cattiva curiosità di conio agostiniano. Nelle *Confessioni* (10, 35), la curiosità è la concupiscenza degli occhi. Voluttà-curiosità-orgoglio formano una triade indistricabile che raggiunge anche il tema della sofferenza, anche se, quando Montaigne si soffermerà sullo spettacolo della sofferenza degli altri, avrà in mente Lucrezio (libro II) più che Agostino, la lucertola che prende la mosca, modo minore e 'miniaturizzato' del fascino della morte altrui. Lo sguardo gettato sulla violenza e la sofferenza conforta la saggezza di chi sa scappare, il saggio, con la sua indipendenza e signoria morale, la sua distanza rispetto alle passioni, distacco dalle illusioni umane e propedeutica al distacco. Lo spettacolo rischia di degenerare in fascinazione, dipendenza, appunto mera curiosità. Non si tratta di sottolineare il dolore dell'altro ma il contrasto del gioire della sofferenza (altrui).

Ma se nel capitolo *De l'utile et de l'honneste* il Bordolese cita ancora Lucrezio, non sottovaluta la teoria agostiniana sulla curiosità. Riconosce una crudeltà propria dell'essere umano, ma l'accetta come parte di una natura umana contraddittoria:

Personne n'est exempt de dire des fadaïses. Le malheur est de les dire curieusement [...] Nostre estre est simenté de qualitez maladives; l'ambition, la jalousie, l'envie, la vengeance, la superstition, le desespoir, logent en nous

227-35; A. LABHARDT, *Curiositas. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion*, «Museum Helveticum», XVII, 1960, 1, pp. 206-24.

⁵⁹ *Adagium* 569, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, a cura di E. Lelli, Bompiani, Milano 2014², p. 580 (I ed. 2013; testo latino a fronte).

⁶⁰ Si tratta del libro III, cap. 7, 23-25.

⁶¹ P. POMPONAZII MANTUANI *libri quinque de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, edidit R. Lemay, Lugano, Thesaurus Mundi, 1957; ID., *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, a cura di V. Perrone Compagni, Torino, Nino Aragno Editore, 2004, pp. 508-9 (testo latino a fronte).

d'une si naturelle possession que l'image s'en reconnoist aussi aux bestes; voire et la cruauté, vice si desnature: car, au milieu de la compassion, nous sentons au dedans je ne sçay quelle aigre-douce poincte de volupté maligne à voir souffrir autrui; et les enfans le sentent [...] Desquelles qualitez qui osteroit les semences en l'homme, destruiroit les fondamentales conditions de nostre vie (III, 1, 790-791B).

La denegazione lascia posto all'ossimoro: una punta agro-dolce di voluttà maligna. Se la curiosità è malsana e crudele come vuole Agostino, con Lucrezio tuttavia il Bordolese ne riconosce l'utilità: a una definizione essenzialista (e manichea) dell'uomo sostituisce una visione contingente e contraddittoria⁶². La curiosità dei mali degli altri diviene un problema morale in rapporto a se stessi. Sotto il segno della curiosità Montaigne passa dalla conoscenza al piacere e dallo spettacolo immediato alla mediazione estetica. Il piacere è tanto più legittimo quanto la sofferenza si trova messa a distanza dal racconto storico o dalla rappresentazione drammatica⁶³. E si serve ancora di un ossimoro: nel fondo, si tratta del *plaisir d'esveiller nostre desplaisir*. Piacere e dispiacere, come socievolezza e insocievolezza, non si contrappongono più, ma si mescolano in un'alleanza di sentimenti e passioni opposti che provoca la condanna dei teologi e dei moralisti classici, ma al contempo suscita l'interesse del Bordolese, non ignorando i pericoli dell'immaginazione e le inquietudini generate da una meditazione continua sulla sofferenza e la morte. In un passo tormentato di *De la phisionomie*, in cui le *couches* B e C si alternano con un'elevata frequenza, Montaigne conclude: «L'aigreur de cette imagination naist de nostre curiosité. Nous nous empeschons tousjours ainsi, voulans devancer et regenter les prescriptions naturelles [...]» (III, 12, 1052B).

Si tratta di una sorta di riabilitazione della natura umana che pensa l'uomo come un essere complesso, in cui si ritrovano tutte le *contrarietez*, sempre pronto a cadere nell'eccesso ma di cui bisogna sfruttare tutte le risorse.

Janus bifrons

La curiosità si autorappresenta, dunque, negli *Essais* con un volto gianoico. Da un lato il filosofo non ne sottace il lato negativo, un'avidità incapace di moderazione, la bulimia del forte aspirare e della *nouvelleté* del capitolo *A demain les affaires* («De vray, estant sur le propos de la curiosité, et de cette passion avide et gourmande de nouvelles, qui nous fait avec tant d'indiscretion et d'impatience abandonner toutes choses pour entretenir un nouveau venu, et perdre tout respect et contenance pour crocheter soudain, où que nous soyons, les lettres qu'on nous apporte», tanto che «Le vice contraire à la curiosité, c'est la nonchalance»: II, 4, 364A); dall'altro, in *De l'institution de l'enfans* la riabilita: «Qu'on luy [all'educando] mette en fantasie une honeste curiosité de s'enquerir de toutes choses; tout ce qu'il y aura de singulier autour de luy, il le verra: un bastiment, une fontaine, un homme, le lieu d'une bataille ancienne, le passage de Caesar ou de Charlemaigne» (I, 26, 156A). Dunque passione avida e divoratrice da un lato, *habitus* onesto dall'altro – nel novero di «Ce nombre infiny de passion» dell'*Apologie*⁶⁴, dunque in ambito morale. In *De l'experience* (III,

⁶² Cfr. M. DELON, *De la curiosité de maux d'autrui*, in *Curiosité et Libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, textes réunis par N. Jacques-Chaquin et S. Houdard, Fontenay/Saint-Cloud, ENS, 1998, vol. I, p. 186.

⁶³ «Et puis que je ne la puis retarder, suis content d'estre destiné à y assister et m'en instruire. Si cherchons nous avidement de recognoistre en ombre mesme et en la fable des Theatres la montre des jeux tragiques de l'humaine fortune. Ce n'est pas sans compassion de ce que nous oyons, mais nous nous plaions d'esveiller nostre desplaisir par la rareté de ces pitoyables evenemens. Rien ne chatouille qui ne pince. Et les bons historiens fuyent comme une eau dormante et mer morte des narrations calmes, pour regagner les seditions, les guerres, où ils sçavent que nous les appellons» (III, 12, 1046-1047C).

⁶⁴ «[A] [...] l'inconstance, l'irresolution, l'incertitude, le deuil, la superstition, la sollicitude des choses à venir, voire, apres nostre vie, l'ambition, l'avarice, la jalousie, l'envie, les appetits desreglez, forcenez et indomptables, la guerre, la mensonge, la desloyauté, la detraction et la curiosité. Certes, nous avons estrangement surpaïé ce beau discours dequoy nous nous glorifions, et cette capacité de juger et connoistre, si nous l'avons achetée au pris de ce nombre infiny de passions ausquelles nous sommes incessamment en prise. [B] S'il ne nous plaist de faire encore valoir, comme faict bien Socrates [...]» (II, 12, 486).

13, 1073C) lo stesso destino toccherà, più in generale, alle riflessioni filosofico-epistemologiche: «Les inquisitions et contemplations philosophiques ne servent que d'aliment à nostre curiosité [...] O que c'est un doux et mol chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une teste bien faite». «Ignorance» e «incuriosité» divengono così apparenti antonimi di «connaissance» e «curiosité»⁶⁵. Ma Montaigne ci ha insegnato ad aprire con cautela i sileni.

Infatti se la curiosità è una «maladie naturelle de nostre esprit» (III, 13, 1068B), in *De la phisionomie* diviene «Cete passion studieuse qui nous amuse à la poursuite des choses». «En aucune chose l'homme ne sçait s'arrester au point de son besoing: de volupté, de richesse, de puissance, il en embrasse plus qu'il n'en peut estreindre; son avidité est incapable de moderation. Je trouve qu'en curiosité de sçavoir il en est de mesme: il se taille de la besongne bien plus qu'il n'en peut faire et bien plus qu'il n'en a affaire, [C] estendant l'utilité du sçavoir autant qu'est sa matiere» (III, 12, 1039B).

A ben vedere, nel momento in cui Montaigne insegna a ritrovare il senso del mistero nelle cose quotidiane («des plus ordinaires choses et plus communes et cogneues, si nous sçavons trouver leur jour, se peuvent former les plus grands miracles de nature et les plus merveilleux exemples»: III, 13, 1081B), sembra aver compreso che il curioso è chi è oltre l'ordine che struttura la verità. Quando l'ordine è messo in causa, il curioso si confonde con il nuovo, la curiosità con la novità. Qui il «nuovo» è termine che denuncia tutto ciò che è esterno al quadro pensabile ma vacillante della verità. Indica una modellizzazione del sapere, uno spazio esteriore allo spazio della verità⁶⁶. La curiosità rimane uno spazio semiotico fluttuante della *verità per noi*. E Montaigne con l'uso della parola «fantasie» al plurale del capitolo *Des prieres* (I, 56) vuole proteggerla dall'errore teologico, dall'eresia.

Dei nove *Adagia* dedicati da Erasmo alla *curiositas*, otto erano andati nella direzione del «Nihil inanius quam multa scire». Nella *Lingua*, gli occhi curiosi alimentano la malattia della parola e la loro relazione con le arti magiche. All'attitudine magica si oppone la fede che contempla Dio che guarda con occhi di colomba il teatro celeste. La *curiositas* dei cristiani che vogliono avvicinarsi deve essere pia contro la bulimia irrispettosa del sapere, tema a cui Montaigne, come si è accennato, si mostrerà molto sensibile⁶⁷. Giotto l'aveva dipinta nella Cappella degli Scrovegni secondo l'iconologia medievale: una figura femminile che per meglio osservare intorno a sé presenta dei tubi che le escono dagli occhi e formano un cerchio.

Nell'intento della purificazione morale bisogna dare congedo all'*impia curiositas*. Si tratta, pur sempre, di una conoscenza, ma di una conoscenza trasformante, di un'assimilazione profonda che muta l'intero individuo⁶⁸.

⁶⁵ Cfr. F. CHARPENTIER, *Les Essais de Montaigne: Curiosité/incuriosité*, in *La curiosité à la Renaissance*, pp. 111-21; G.-A. PÉROUSE, *A propos de la curiosité dans les Essais de Montaigne*, «BSAM», s. VIII, 27-28, 2002, pp. 13-25.

⁶⁶ Cfr. S. HOUDARD, *La Bible, le curieux et la vérité*, in *Curiosité et Libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, vol. I, p. 35.

⁶⁷ Montaigne, che come Bruno era stato grande lettore di Erasmo («Qui m'eut faict veoir Erasme autrefois, il eust esté malaisé que je n'eusse prins pour adages et apophthegmes tout ce qu'il eust dict à son valet et à son hostesse», III, 2, 810), aveva ben in mente almeno due *Adagia* erasmiani (che avevano condannato la curiosità). Si tratta dell'*adagio* 3323, *Scit quomodo Iuppiter duxerit Iunonem*: «Per i curiosi e per quelli che stanno sempre ad impicciarsi di cosa uno faccia in casa propria [Plutarco], sarà ben detto quel verso alle Siracusane [Theocr. 15,6]: "le donne sanno tutto, anche come Zeus sposò Era"», per concludere con «quanto scrive Plauto nei *Le tre monete* [Trin. 207-209]: "Pretendono di sapere quello che il re ha mormorato nell'orecchio della regina; / pretendono di sapere di che cosa ha discorso Giove con Giunone; / pure quello che non c'è e non ci sarà mai pretendono di saperlo"» (*Sa pure come Zeus sposò Era*, in ERASMO, *Adagi*, p. 2321). L'altro *adagio* è il 4418, *Erecti (In piedi)*: «Chi ascolta e guarda molto avidamente, si erge spesso sulla punta dei piedi» (*ibid.*, p. 2383).

⁶⁸ L'*Iconologia* di Ripa, alla *immagine* 84, *Curiosità*, a suo modo risolve il problema delle fonti, in particolare Agostino (*Confessiones*, V, 3 sgg.) e Bonaventura. L'allegoria della *vana curiositas* connota negativamente il concetto e l'istinto di conoscenza e di indagine. Non mancano riferimenti al *De otio* di Seneca V, 3. Il problema è risolto in chiave figurativa, utilizzando suggestioni attinte dalla letteratura, come lo schizzo del monaco di San Bernardo o il simbolo delle rane tratto da Pierio Valeriano. L'*Iconologia* così la descrive: «Donna con vestimento rosso, et azzurro, sopr'il quale vi siano sparse molt'orecchie e rane; averà i capelli dritti, con le mani alte, col capo che sporga in fuori, e sarà alata. La curiosità è desiderio sfrenato di coloro che cercano sapere più di quello che devono. Gli orecchi mostrano che il curioso ha solo desiderio d'intendere, e di sapere cose riferite da altri. E S. Bernardo, *De gradib. superb.* [*De gradibus*

In aggiunta a Plutarco (su cui dovremo tornare), Agostino ed Erasmo, una delle fonti classiche sulla *curiositas*, cui Montaigne attinge copiosamente, è il *De otio* di Seneca (V, 3). Il testo si avvia dal presupposto che *curiosum nobis natura dedit ingenium* e indica quanto la *cupido ignota noscendi* spinga al viaggio, ad aprire fessure in ciò che è sbarrato; la *cognitionis cupiditas* spinga a scoprire ciò che è più segreto (gli *arcana* nella loro declinazione plurale), a srotolare i volumi dei fatti antichi, ascoltare le notizie sui costumi dei popoli barbari. Anche se tale assunto potrebbe sembrare in contraddizione con la celeberrima lettera 88 a Lucilio, le diverse manifestazioni addotte da Seneca come prove dell'innata tendenza alla *contemplatio rerum* non sono da porre tutte, come avverrà per Montaigne lettore di Seneca, sullo stesso piano. Anche il *De otio* appronta la lista dei più degni oggetti della *contemplatio rerum*, ma resta il presupposto che sia la stessa natura a generarci quali spettatori per tali grandi spettacoli, consapevole delle sue bellezze, e destinata a perdere il frutto di se stessa se le presentasse a un deserto senza uomini. Basti pensare alla fortuna dell'aneddoto di Archita, che agirà ancora nella *Critica del giudizio* kantiana.

Nell'elenco delle cose da contemplare si insinua una gerarchia immaginaria che da spettatori del teatro spinge alla condizione di spettatori del *cosmos*. Non a caso la natura ha collocato l'uomo nel suo centro e gli ha concesso di vedere tutt'intorno l'universo, per la posizione eretta, testa in alto, idonea alla contemplazione. Essa dispiega tutto di sé con lo scopo di renderlo bramoso di conoscerne altre. La vista si pone sulla via dell'investigazione e getta le fondamenta per il vero (V, 5) così che la ricerca passi da ciò che appare in chiara luce a ciò che è nell'oscurità (*inquisitio transeat ex apertis in obscura*) e scopra qualcosa di più antico del mondo stesso.

Come nel *De otio* (IV, 2) nel *De brevitae vitae* (XIX, 1) il *curiosus spectator* vaglia ogni singola cosa e pone domande. Ma va anche verso studi inutili, dovuti al *Graecorum [...] morbus* che lo porta a contare il numero dei rematori di Ulisse o se sia stata scritta prima l'*Iliade* o l'*Odissea*, o se Omero ne sia l'autore etc... rendendolo più pedante (*molestior*), non più dotto. Scienze inutili e superflue (*Ad Lucilium*, XLV, 4), come ribadiscono anche la lettera 88 a proposito delle arti liberali e la 108 (23-24) che riveste un particolare interesse per il nostro tema e contiene l'aforisma (la filosofia diventa filologia) reso celebre da Nietzsche⁶⁹ nella sua lezione di apertura

humilitatis et superbiae, X, 28, in PL, 957, col. 182] volendo mostrare un Monaco curioso, lo descrive con questi segni così dicendo: *Si videris monacum evagari, caput erectum, aures portare suspensas, curiosum cognoscas*. Le rane per aver gl'occhi grossi sono indizio di curiosità, e per tal significato son prese dagl'antichi, perciocché l'Egizi quando volevano significare un uomo curioso rappresentavano una rana; e Pier[io] Val[eriano: 1567, c. 210v] dice che l'occhi di rana, legati in pelle di cervo insieme con carne di rosignolo, fanno l'uomo desto e svegliato, dal che nasce l'essere curioso. Tiene alte le mani, con la testa in fuori, perché il curioso sempre sta desto e vivace per sapere et intendere da tutte le bande le novità. Il che dimostrano ancora l'ali et i capelli dritti, che sono i pensieri vivaci, et i colori del vestimento significano desiderio di sapere» (C. RIPA, *Iconologia*, a cura di S. Maffei, testo stabilito da P. Procaccioli, Torino, Einaudi, 2012, p. 130). La descrizione dell'*imagine* ripiana e riassume tutti i *topoi* rinascimentali e codifica la comunione simbolica con la politica. Dalla tesi aristotelica che gli uomini per natura hanno desiderio di conoscere (*Metaphysica*, 980a, 21), al ruolo dell'organo della vista in Agostino (X, 35), per il quale sentire è vedere. Sotto la vista sono compresi in qualche modo tutti gli altri sensi. Nella concezione sensualista la curiosità è attribuita alle sensazioni. Ma per i teologi è come Icaro: nel salire troppo in alto si cade e, come la farfalla che si avvicina troppo al fuoco, ci si brucia.

⁶⁹ Nietzsche inverte il motto senecano «Itaque quae philosophia fuit[,] facta philologia est» che diviene: «philosophia facta est quae philologia fuit»: «Con ciò si vuol dire che ogni attività filologica dev'essere racchiusa e circondata da una concezione del mondo, in cui ogni elemento singolo e isolato si volatilizza come qualcosa di riprovevole, finché rimane solo il tutto, quel che è unitario» (F. NIETZSCHE, *Omero e la filologia classica*, in ID., *Scritti giovanili 1865-1869*, a cura di G. Campioni e M. Carpitella, Milano, Adelphi, 2001, I, 2, p. 538). *Obiter dicta*. La nota (p. 712), citando la traduzione italiana del brano senecano, inserisce, lasciandola in latino, quella invertita di Nietzsche. Poco prima Nietzsche aveva parlato dell'«abuso della deduzione analogica» e aveva allestito una brevissima biografia (il *Curriculum vitae* presentato all'Università di Basilea, *ibid.*, pp. 506-8; in realtà la 'biografia' comincia almeno dalla p. 504). Nell'ultima parte della ripresa (due volte, a distanza di poche pagine, ritorna all'aspetto biografico) allude anche all'episodio della sua caduta da cavallo (p. 507), sullo stile di Montaigne (autunno 1868-primavera 1869). Interessante, per il nostro tema, l'osservazione a proposito della figura di Omero «rinata in figure sempre nuove: ha vissuto tutto lo sviluppo della poesia epica e un ideale, un essere favoloso, ha subito gradualmente un processo di umanizzazione» (*ibid.*, 503).

all'università di Basilea (maggio 1869). Ed è tanto più interessante notare come in Seneca, con cui in altri contesti Nietzsche polemizza, la contemplazione diviene morale e di conseguenza azione.

Nella frase montaigneana forse più famosa, che esprime un giudizio negativo sulla curiosità, non si è sufficientemente sottolineato che il soggetto delle considerazioni sono i cristiani, che quindi testo e contesto riguardano il modo di concepire la *curiositas* da parte del Cristianesimo: «Les Chrestiens ont une particuliere cognoissance combien la curiosité est un mal naturel et originel en l'homme. Le soing de s'augmenter en sagesse et en science, ce fut la premiere ruine du genre humain; c'est la voye par où il s'est précipité à la damnation eternelle» (II, 12, 498A). La «premiere ruine du genre humaine» è un'evidente allusione alla caduta originaria dal paradiso perduto al peccato originale di cui Montaigne, peraltro, non parla mai. Il riferimento non è in assoluto alla curiosità ma agli autori cristiani latini che nutrono nei confronti della curiosità una diffidenza aprioristica (Tertulliano e Agostino)⁷⁰. Ma soprattutto la sua condanna riguarda, come in Paolo e ancora Seneca, la connotazione morale.

Montaigne ritorna sul brano centrale dell'*Apologia di Socrate* in relazione alla curiosità. Socrate non si dava ragione del responso del dio che lo aveva ritenuto il più saggio tra gli uomini, ma alla fine ne comprende la ragione: «sa meilleure doctrine estoit la doctrine de l'ignorance, et sa meilleure sagesse, la simplicité» (II, 12, 498C). Altro ossimoro fulminante: *doctrine de l'ignorance* che l'ultima mano lega alla ricerca continua: «[C] C'est signe de racourciment d'esprit quand il se contente, ou de lasseté. Nul esprit genereux ne s'arreste en soy: il pretend tousjours et va outre ses forces; il a des eslans au delà de ses effects; s'il ne s'avance et ne se presse et ne s'accule et ne se choque, il n'est vif qu'à demy; [B] ses poursuites sont sans terme, et sans forme; son aliment c'est [C] admiration, chasse, [B] ambiguité» (III, 13, 1068).

La ruota della curiosità

Il Bordoiese aveva iniziato in modo non originale la sua riflessione sulla *curiosité*, nel solco della tradizione. In *C'est folie de rapporter le vray et le faux à nostre suffisance* gloria e curiosità «sont les deux fleaux de nostre ame. Cette cy nous conduit à mettre le nez par tout, et celle là nous defant de rien laisser irresolu et indecis» (I, 27, 182A). La condanna, in un registro teologico e naturalistico (Dio e natura), lambiva la *libido sciendi* della tradizione agostiniana e della prima lettera di Giovanni. Ma partendo da una *doxa* Montaigne ritorce il discorso sistematicamente al suo uso; la *curiositas* diviene stimolo della propria vita mentale, dislocandolo dalla controversia religiosa, in cui questo problema si dibatteva come campo principale, lo allontana dalla ricerca scientifica per farne un problema della sua stessa vita. Anche se la risposta resta ambigua. In *Des livres* (II, 10, 415A) non riesce a sottrarvisi: «Car j'ay une singuliere curiosité, comme j'ay dit ailleurs, de connoistre l'ame et les naïfs jugemens de mes autheurs».

Ancora *De l'experience* indulgeva: «Pour m'estre, dès mon enfance, dressé à mirer ma vie dans celle d'autrui, j'ay acquis une complexion studieuse en cela, et, quand j'y pense, je laisse eschaper au tour de moy peu de choses qui y servent: contenances, humeurs, discours. J'estudie tout: ce qu'il me faut fuyr, ce qu'il me faut suyvre [...]» (III, 13, 1076-1077). Non è un caso che, in *De la colere*, insista: specialmente nei confronti dei filosofi morali egli ricerca sempre «curieusement quel il a esté» (II, 31, 716A). La cura appassionata, il desiderio di sapere è la vita stessa dello spirito, è il motore dello studio del sé: «Ay-je perdu mon temps de m'estre rendu compte de moy si continuellement, si curieusement?» (II, 18, 665C). Lo studio dell'io, del soggetto, è in qualche modo figlio di questa caparbia *curiosité studieuse*.

Come in altri ambiti Montaigne si è mosso dalla *pars destruens* alla *construens*. Dal processo alla curiosità all'apologia della curiosità. Nel *Journal de voyage* la curiosità del viaggiatore non conosce limite. Il desiderio di incontrare occasioni e uomini stranieri, nonostante fosse malato, *amusoit son mal* (J, 61), l'attenzione per la socialità del termalismo. Che cosa spinge

⁷⁰ AGOSTINO, *Confessiones*, X, 35.

Montaigne a visitare la Biblioteca Vaticana, a desiderare di vedere un *Seneca* manoscritto, negato all'ambasciatore francese che lo aveva richiesto, gli opuscoli morali di Plutarco, anch'essi manoscritti, un Tommaso d'Aquino recante correzioni di mano dell'autore «qui escrivoit mal, une petite lettre pire que la mienne» (J, 112), la Bibbia stampata in quattro lingue, un libro cinese, etc.? Dato il trattamento riservato all'ambasciatore dal cardinale Charlet anche Montaigne aveva perso la speranza di vedere il Seneca: «La curiosité s'ampeche souvent elle-mesme, comme faict aussi la grandeur et la puissance» (J, 113).

Ma se spesso prevale il senso peggiorativo e si iscrive nella controversia della *libido sciendi*, risulterebbe arbitrario collocare e irrigidire la posizione montaigneana in due serie di registri opposti. *Curiosité, inquisitions, instructions, recherche, science, savoir*, versus *incuriosité, ignorance, simplicité* («Des esprits simples, moins curieux et moins instruits, il s'en fait de bons chrestiens», I, 54, 312). Del resto, nell'*Apologie de Raymond Sebond* (dove si avverte la forza della diatriba contro lo spirito di curiosità con echi nel libro III, contemporaneo a vaste aggiunte in II, 12, dunque posteriori al 1580, per l'ipotizzata influenza di Agostino e del pessimismo derivatogli dalla lettura della *Città di Dio*) è anche rintracciabile l'influsso di Niccolò Cusano, le cui opere Montaigne aveva acquistato a Venezia sempre durante il suo viaggio in Italia. Nel Bordoiese la critica religiosa alla curiosità è strettamente legata alla critica filosofica dei poteri della ragione – debolezza dell'intelletto umano e vanità della sua ricerca. *Vanitas vanitatum*. L'uomo non ha nessun accesso al sapere; questa mancanza è consustanziale e fa parte della sua natura. Solo Dio ritiene la ragione delle cause, la ragione degli effetti. Montaigne lo ridice, a suo modo: gli uomini sono *plaisants causeurs* (III, 11, 1026).

Se l'eccesso porta con sé il dolore e la curiosità non ha limiti l'uomo ha gli occhi più grandi del ventre (I, 31, 203A), d'altro canto è Montaigne a raccomandare di sperimentare *mille altre forme di vita*, la metamorfosi, e a elogiare la fecondità della diversità. Se la curiosità è naturale, appartiene alla natura umana, e proprio sul carattere naturale della curiosità Montaigne si appoggerà per riabilitarla.

Resta netta la distanza che separa la sua concezione da quella agostiniana. In Agostino la ricerca scientifica, filosofica ed estetica è screditata perché dimentica la conoscenza di Dio; in Montaigne è screditata in ragione dell'impotenza dell'intelletto umano, del poco che può trovare (II, 12, 536-537: «[B]Ce sont tous songes et fanatiques folies. Que ne plaist-il un jour à nature nous ouvrir son sein et nous faire voir au propre les moyens et la conduite de ses mouvements, et y preparer nos yeux!»). La *curiositas* agostiniana allontana da Dio ed è dimenticanza e offesa di Dio. Benché combatta contro presunzione e orgoglio, Montaigne combatte per l'uomo, non per Dio. Se Dio resta sempre al suo posto, non così l'uomo. Dal punto di vista filosofico più generale si passa al punto di vista morale. La curiosità fa bene o male alla vita buona? Qui non si tratta del bene ma del *bien estre*, del piacere. Parlando della malattia di Torquato Tasso, che visita all'ospedale di Ferrara, Montaigne si chiede quanto la saggezza stessa possa accecare (II, 12, 492).

Eppure l'*incipit* di *De l'expérience* riconoscerà, come Aristotele, che «il n'est desir plus naturel que le desir de la connoissance». La natura umana, discredita come corrotta nell'*Apologie*, è ora riconosciuta, accettata, desiderata. La sua bontà sembra veicolata dalla naturalezza. Lezione ostinatamente ripetuta nel terzo libro: «Homo sum, humani nihil a me alienum puto». Il solo autentico oggetto della conoscenza pertanto è l'uomo «de qui je cherche la connoissance» (II, 10, 416C).

Homo sum. Verso la generosa ignoranza

Ora bisogna fare un passo indietro. Nella famosa lettera 88 a Lucilio – un elogio della saggezza filosofica a scapito delle arti o studi liberali («liberalia studia», denominati tali «quia homine libero digna sunt», *ibid.*, 2-3) – Seneca precisava che la sapienza filosofica rende l'uomo libero: lo studio della saggezza, sublime, forte, *magnanimum* (generoso). Non può sfuggire che Montaigne riconoscerà gli stessi attributi all'ignoranza nell'accezione del nuovo scetticismo. La

definerà forte e generosa: «[B] Qui veut guerir de l'ignorance, il faut la confesser. [C] [...] L'admiration est fondement de toute philosophie, l'inquisition le progresz, l'ignorance le bout. [B] Voire dea, il y a quelque ignorance forte et genereuse qui ne doit rien en honneur et en courage à la science, [C] ignorance pour laquelle concevoir il n'y a pas moins de science que pour concevoir la science» (III, 11, 1030). Un'ignoranza che si sa, si giudica, che quindi, già dalla prima stesura dell'*Apologie*, non è «une entiere ignorance» (II, 12, 502A). Da parte sua la eleggerà in *De Democritus et Heraclitus a forme maistresse* («ma maistresse forme, qui est l'ignorance», 302C). Il testo di *De la phisionomie* è il risultato di un percorso molto elaborato, su cui Montaigne ritorna con tre aggiunte manoscritte e riguarda non solo l'*institutio* e la formazione del *modus loquendi et cogitandi* dell'adolescente, ma dell'adulto nell'ambito della sua educazione permanente (come aveva insegnato Plutarco).

Ma Seneca non concepiva un'ignoranza che fosse generosa. La chiusa della lettera è una *querela* contro i filosofi che hanno fatto a gara con i grammatici e i geometri, e tutto quello che c'era di inutile nelle loro scienze l'hanno trasferito nella filosofia. Così è accaduto che essi sanno meglio parlare che vivere. La sottigliezza eccessiva provoca un grave danno alla verità. Dopo Protagora, Parmenide, Zenone di Elea, Seneca aggiunge l'opinione dei pirroniani, dei megarici e degli accademici che hanno introdotto la nuova scienza, non sapere nulla: «nihil scire»⁷¹. Questa dottrina va gettata nel novero delle cose inutili insegnate dalle arti liberali che addestrano a qualcosa che non gioverà, mentre i filosofi scettici tolgono ogni speranza di sapere qualcosa: meglio sapere cose inutili che non sapere nulla; se le arti liberali non offrono la lucerna per vedere la verità, quei filosofi cavano gli occhi. Segue una riflessione che, al contrario, sarà ripresa a piene mani da Montaigne (II, 12, 526C) nel rilanciare la necessità di una nuova forma di scetticismo: «Se devo credere a Protagora, non c'è niente nella natura se non il dubbio (*nihil in rerum natura est nisi dubium*)».

L'epilogo sembra rientrare nel giardino di Montaigne: «Quid ergo nos sumus? quid ista quae nos circumstant, alunt, sustinent? Tota rerum natura umbra est aut inanis aut fallax. Non facile dixerim utris magis irascar, illis qui nos nihil scire voluerunt, an illis qui ne hoc quidem nobis reliquerunt, nihil scire. Vale»⁷².

Ma il punto di Archimede Montaigne lo ritroverà ancora una volta nel *De curiositate* di Plutarco – opuscolo da cui, in modo un po' sorprendente, in questa occasione ha tratto pochi aneddoti –, che si concludeva sulla necessità di *menager* il desiderio di conoscere. Il Bordolese lo esprime al meglio con un motto/emblema famoso: «sapere aude», una ripresa dell'epistolario di Orazio a Lollio⁷³. Il passo non è connesso alla conoscenza, esattamente come in Orazio, ma si ammantava di un tono etico indiscutibile: i ragionamenti a cui bisogna addestrare l'intelligenza sin dall'infanzia sono relativi alla condotta morale; il «sapere aude» acquista tutto il suo valore in rapporto all'*ethos*. L'utilità delle arti liberali, aggiungerà Montaigne sull'esemplare del 1588, si misura sulla loro capacità di rendere il soggetto libero. Ma solo una di esse, la filosofia, lo fa direttamente e a proposito. Sulla scia della lettera 88 di Seneca, muove alla considerazione che la maggior parte delle scienze in uso sia inutile e nelle utili esistano recessi e ambiti inutili. Socrate insegna di ricercarne l'utilità. È come se il filosofo di Bordeaux avesse spezzato l'equilibrio faticosamente raggiunto tra l'idea del pericolo (o l'inutilità) di «conoscere ciò che sta in alto» e l'«osa conoscere». L'equilibrio poteva reggersi sull'esigenza morale dell'umiltà nella conoscenza a causa dei poteri limitati della ragione e la spinta alla ricerca infinita, la zetetica. Ma tale equilibrio non sarebbe mai potuto rimanere stabile.

Il «sapere aude» oraziano-montaigneano è la faccia gianica della *curiositas*, un invito alla rivolta contro la superbia ma anche contro i dogmi della conoscenza e della morale, esortazioni parenetiche e sentenze gnomiche, per un filosofo che, ripetendo Dante, indulge: «non men che saper

⁷¹ SEN., *Epistulae*, 88, 45.

⁷² «Che siamo noi dunque? Che cosa sono queste cose che ci stanno intorno, che ci alimentano e ci sostengono? Tutta la natura è un'ombra vana e ingannevole. Non saprei dire se debbo irritarmi di più con quelli che ci negano ogni possibilità di conoscere o con quelli che non ci lasciano neppure la consolazione dell'ignoranza. Vale».

⁷³ HOR., *Ad Lollium*, I, 2, 40.

dubbiar m'aggrada» (I, 26). In *Des vaines subtilitez* farà un importante e lungo distinguo con evidenti ricadute dal piano filosofico, a quello religioso-dottrinale⁷⁴.

Lo specchio e la freccia

Non ci possiamo di certo stupire di questo epilogo che potrebbe funzionare da apologo. Come in altre occasioni, l'atteggiamento composito, duplice, silenico di Montaigne di fronte alla *curiosité* rientra a pieno titolo in quei casi menzionati dal Bordolese in cui «il suo tema si rovescia in se stesso» («mon theme se renverse en soy») anche se concludeva con un interrogativo svolto nella dubitativa: non so se qualcuno non l'accetterà («je ne sais si chacun la prendra», 1069C). L'argomento arriva dopo una lunga disquisizione sulla condizione antropologica dell'*homo curiosus* che si imbozzola come un baco da seta (tema ripreso da Charron) nel desiderio di conoscere o un topo nella pece che Montaigne applica alla conoscenza stessa dell'io.

Il lemma *renverser* rimanda all'azione corrispondente non al semplice ritorno ma al ribaltamento, al capovolgimento. Le sette occorrenze verbali vanno tutte in questa direzione: dalla prima in cui, parlando del vizio dell'ubriachezza, Montaigne precisa che questo, a differenza degli altri che «alterent l'entendement» (340A), «renverse et estonne le corps» (*ibid.*, B), all'allusione che ne fa nell'*Apologie* a proposito della teoria eliocentrica copernicana («Et qui sçait qu'une tierce opinion, d'icy à mille ans, ne renverse les deux precedentes?», 570A), al successivo esempio di Paracelso di cui si dice che «change et renverse tout l'ordre de regles anciennes» (571A), alla discussione a proposito dell'inganno dei sensi nei confronti della ragione. Ragione costretta a ricevere impressioni che sa e giudica false – in particolare del senso del tatto i cui effetti più vicini, vivi e sostanziali sono tali da rovesciare (*qui renverse*) tante volte, per il dolore che apporta al corpo, tutte quelle belle risoluzioni stoiche –, e costringe a gridare disperatamente colui che con piena fermezza ha stabilito il dogma che la colica, come ogni malattia o dolore, è cosa indifferente («il se void à tous coups. Je laisse à part celuy de l'atouchement, qui a ses operations plus voisines, plus vives et substantielles, qui renverse tant de fois, par l'effet de la douleur qu'il apporte au corps, toutes ces belles resolutions Stoïques [...]», 592A). In quest'ultimo caso, tra l'altro, si assiste a uno slittamento semantico-concettuale: il tatto che sa procurare piacere è lo stesso che *rovesciando* l'effetto procura dolore; l'esempio serve a dimostrare, contemporaneamente, che l'uso del tatto rovescia la dottrina stoica della imperturbabilità, ma esso stesso da fonte di piacere si rovescia, capovolgendosi, in fonte di dolore.

In *De la vertu* ancora una volta l'uso semantico slitta di significato da un piano concettuale a quello fisico, un rovesciare in senso proprio. Parlando del rito orientale dell'auto-sacrificio della

⁷⁴ «[B] Il se peut dire, avec apparence, [C] qu'il y a ignorance abecedaire, qui va devant la science, une autre, doctorale, qui vient après la science: ignorance que la science faict et engendre, tout ainsi comme elle deffaict et destruit la premiere. [B] Des esprits simples, moins curieux et moins instruits, il s'en faict de bons Chrestiens qui, par reverence et obeissance, croient simplement et se maintiennent sous les loix. En la moyenne vigueur des esprits et moyenne capacité s'engendre l'erreur des opinions: ils suyvent l'apparence du premier sens, et ont quelque tiltre d'interpreter à simplicité et bestise, de nous voir arrester en l'ancien train, regardant à nous qui n'y sommes pas instruits par estude. Les grands esprits, plus rassis et clairvoians, font un autre genre de bien croyans; lesquels, par longue et religieuse investigation, penetrent une plus profonde et abstruse lumiere és escriptures, et sentent le misterieux et divin secret de nostre police Ecclesiastique. Pourtant en voyons nous aucuns estre arrivez à ce dernier estage par le second, avec merueilleux fruit et confirmation, comme à l'extreme limite de la Chrestienne intelligence, et jouyr de leur victoire avec consolation, action de graces, reformation de meurs et grande modestie. Et en ce rang n'entens-je pas loger ces autres qui, pour se purger du soubçon de leur erreur passé et pour nous asseurer d'eux, se rendent extremes, indiscrets et injustes à la conduite de nostre cause, et la taschent d'infinis reproches de violence. [C] Les paisans simples sont honnestes gens, et honnestes gens les philosophes, ou, selon nostre temps, des natures fortes et claires, enrichies d'une large instruction de sciences utiles. Les mestis qui ont dedaigné le premier siege d'ignorance de lettres, et n'ont peu joindre l'autre (le cul entre deux selles, desquels je suis, et tant d'autres), sont dangereux, ineptes, importuns: ceux icy troublent le monde. Pourtant de ma part je me recule tant que je puis dans le premier et naturel siege, d'où je me suis pour neant essayé de partir» (I, 54, 312-313).

vedova dopo la dipartita del marito (e della serva di cui l'uomo ha goduto), Montaigne racconta le stazioni del rito collettivo di morte. In una sorta di vera e propria iniziale processione gioiosa, la donna (che a volte può impiegare due o tre mesi per la messa in scena del proprio suicidio) si presenta alla comunità a cavallo, agghindata come una sposa, l'aspetto lieto come se andasse a congiungersi con il marito (nella mano sinistra uno specchio, nell'altra una freccia); la grande corte di parenti e amici in festa l'accompagna alla piazza che vedrà la consumazione del rito. Una piazza, una fossa piena di legna, un lauto pasto, balli e canti, l'ordine di accendere il fuoco; poi la discesa al fiume con il parente più prossimo del marito per denudarsi donando vesti e gioielli agli amici, l'immersione nell'acqua per la purificazione; l'atto di avvolgersi in un lungo drappo giallo, il ritorno sul palco con la mano stretta al parente, la sua parola al popolo per raccomandare i propri figli. La più coraggiosa rifiuta che si tiri la tenda allestita fra la fossa e il palco per togliere la vista del fuoco ardente, si unge e in successione getta il vaso e se stessa nel fuoco. Subito il popolo le rovescia (*renverse*) addosso una quantità di legna per impedirle di soffrire a lungo, e tutta la loro gioia si cambia in dolore luttuoso e tristezza. Dalla gioia della cavalcata e della danza all'auto-sacrificio dopo l'unzione.

Non è questo, tuttavia, l'atto finale della consumazione del rito. Il vero atto finale è la *pietas* del popolo che per attutire il dolore della sventurata le rovescia addosso la legna per impedirle di soffrire troppo a lungo. Quel rovesciare addosso consente a Montaigne di aprire altri scenari: «Sur l'heure, le peuple *renverse* sur elle quantité de buches pour l'empescher de languir, et *se change* toute leur joye en deuil et tristesse» (II, 29, 708C). Anche se questo è un ulteriore caso di traslitterazione di senso, di trasmigrazione di senso da un lemma all'altro – «renverser» su «changer» – qui il *transfert* funziona da paradossale rinforzo: se il «renverser» riguarda l'atto fisico del rovesciare la legna, il «se changer» assume su di sé e si carica del «renverser»: la gioia degli spettatori si capovolge in dolore/lutto e tristezza. In *Du repentir*, ancora un esempio, questa volta relativo al tema del rovesciamento della catena delle cause stoiche: «vostre fantasie n'en peut, par souhait et imagination, remuer un point, que tout l'ordre des choses *ne renverse*, et le passé, et l'advenir» (III, 2, 815B).

I testi citati, dunque, rinviano all'idea del *bouleversement*, del ribaltamento e a loro modo invitano a una composizione. Il movimento della *curiositas* negli *Essais* sembra seguire questo stesso percorso. In un primo momento non allineabile allo *status* della sapienza, se non fosse per un'aggiunta manoscritta di un passo ciceroniano⁷⁵ che si legge sull'esemplare di Bordeaux, al capitolo finale (III, 13, 1076C): *Sola sapientia in se tota conversa est*. Solo la sapienza è tutta intera *enfermé* (rivolta) in se stessa. La *conversio* è immessa in un contesto di stabilità epistemica («La sagesse est un bastiment solide et entier, dont chaque piece tient son rang et porte sa marque»). Montaigne sembra declinarla non tanto nel francese «conversion» (che va da «action de se tourner» che per paradosso raggiungerebbe il «renverser en soy», all'idea di trasformazione, mutamento, metamorfosi), ma sembra lasciare nella propria accezione classica latina («cum vertere», «convertere») e intendere «conversio» quale *ritorno*. Ma il ritorno è risultato di un movimento non contrario al «renverser» («revertere»). Il «renverser en soy» mantiene la sua eccedenza; è un rovesciamento in sé, ritorno a sé, con un capovolgimento di prospettiva.

Da un certo punto di vista la condizione mobile della *curiositas* diviene produttiva, nel suo essere opposta alla condizione del sapere che ritorna sempre a sé, ma al tempo stesso confermando la bontà della *conversio* della curiosità stessa.

In fondo, si tratta di una profonda rielaborazione dell'insegnamento di Plutarco. Il Cheroneese propone una curvatura morale a questo sguardo che va verso l'esterno, verso le case degli altri e conclude che con un'operazione di *divertissement* che impone un «renverser», un capovolgimento in cui la *curiositas* ridiviene *cura* del sé («retourne au dedans ta curiosité», traduceva Amyot)⁷⁶: la curiosità che ritorna a sé, si rivolge all'interno per maneggiare la «contabilità dei propri mali», per esaminarne a fondo i «depositi» che provengono dall'invidia, dalla gelosia, dalla viltà, dalla grettezza, per affrontarli e analizzarli a fondo. Un ritorno, una

⁷⁵ C1C., *De finibus*, III, 7.

⁷⁶ *La curiosité*, in *Les Œuvres morales et meslees de Plutarque*, f. 63F.

«conversio», a sé. Entrare nella propria stanza, come Socrate, per conoscere i propri difetti ed emendarli. Bisogna «trasferire la curiosità» da fuori a dentro⁷⁷. Qui la *curiositas* è al servizio dell'io, che può ricominciare a guardare (e cercare) verso l'esterno. Un modo per divenire da elemento negativo a positivo e propulsivo: idoneo a «se renverser en soy».

Confermando, contrariamente a quanto annunciato, pieno diritto di cittadinanza alla curiosità, Montaigne innova di fatto la sua stessa prospettiva.

⁷⁷ PLUT., *De curiositate*, 515E-517D.

5. Fortis imaginatio generat casum. La «puissance de l'imagination»

Mille sentieri vi sono non ancora percorsi e isole nascoste della vita. Inesaurito e non scoperto è ancora sempre l'uomo e la terra dell'uomo

(F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra, Della virtù che dona*, 17-19)

Umana, troppo umana?

In un *Frammento postumo* dell'autunno-inverno del 1887⁷⁸, Nietzsche trascrive un appunto tratto dalla lettura del biblista e orientalista Julius Wellhausen⁷⁹ sul concetto di *potestas*. Il testo sembra problematizzare i termini del dualismo ermeneutico con cui anche Montaigne, di cui Nietzsche si era mostrato *suffisant lecteur*, aveva investito il problema della *puissance divine* (la *toute-puissance de Dieu*) come incommensurabile rispetto a *notre puissance*, la *puissance de l'imagination* o della *raison* – lemmi (*imagination* e *raison*) assunti negli *Essais* come sinonimi: «Nel concetto della potenza sia di un Dio, sia di un uomo, sono sempre comprese la capacità di giovare e la capacità di nuocere. Così presso gli Arabi, così presso gli Ebrei. Così presso tutte le razze forti. Si compie sempre un passo fatale quando si *separa dualisticamente* la forza dell'una cosa dalla forza dell'altra [...] Con ciò la morale diventa l'avvelenatrice della vita [...]».

Nietzsche spingerà il suo discorso in una direzione paradossale che, tuttavia, non gli impedirà di sottrarre a tale 'destino' il concetto montaigneano di morale, coniugandolo con quello di *puissance de la nature*, al punto (e correttamente) da definire Montaigne un «naturalista dell'etica».

Del resto, in un precedente frammento (9 [72]) dell'autunno 1887 le coordinate del discorso nietzscheano si presentano ricondotte con chiarezza al loro punto genetico, anche se – lo testimonia *ad adiuvandum* il paragrafo 48 dell'*Anticristo* – si tratta ancora di una trascrizione/rielaborazione del pensiero del biblista, questa volta tratto dai *Prolegomena zur Geschichte Israels*⁸⁰, testo copiosamente annotato e sottolineato, come risulta dall'esame dell'esemplare presente nella biblioteca nietzscheana⁸¹: «Conoscenza come *mezzo per la potenza*, per diventare 'simile a Dio'. La leggenda dell'Antico Testamento crede che *l'uomo sia in possesso della conoscenza*». Il testo dice quanto Dio avrebbe paura dell'uomo e del senso della cacciata dal paradiso, dal luogo della conoscenza; dice della torre di Babele che vuol assaltare il cielo: se l'uomo mangiasse dall'albero della vita, sarebbe la fine del potere di Dio, mentre la pluralità delle lingue viene interpretata quale «misura di sicurezza» per la divinità. L'uomo, presentato nella Bibbia come sbaglio e rivale di Dio, ne diviene anche pericolo: deve essere cacciato dall'albero della vita. Lavoro, bisogno, morte sono

⁷⁸ NF, novembre 1887-marzo 1888, 11 [287], p. 317 (per l'edizione di riferimento delle *Opere* di Nietzsche e l'adozione delle sigle convenzionali, vedi *infra*, V, 3, nota 108).

⁷⁹ J. WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten*, Drittes Heft, Berlin, Reste arabischen Heidenthumes, 1887, p. 218. Aforisma nietzscheano 352 di *Der Wille zur Macht*, ed. 1911. Cfr. NdE, p. 470 (per le sigle convenzionali delle opere di Nietzsche, vedi *infra*, V, 3, nota 108).

⁸⁰ J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, Druck und Verlag von Georg Reimer, 1883, pp. 310-36 (ristampa anastatica, 1967).

⁸¹ *Manoscritti di Nietzsche dall'autunno 1887 al marzo 1888*, in NF, *Appendice*, p. 437 (per le sigle convenzionali delle opere di Nietzsche, vedi *infra*, V, 3, nota 108).

intesi come legittima difesa di Dio che vieterebbe la conoscenza *perché* essa porta alla *potenza*, rendendo simili a lui. All'uomo la divinità concederebbe l'immortalità purché rimanga immortalmamente stupido... La vita «reale» viene vissuta come una sorta di «stato *innaturale*» e la guerra necessaria: «gli uomini devono distruggere se stessi». «In un tal Dio si è creduto! ».

I testi citati introducono alcuni elementi propedeutici al nostro discorso. Anche se non c'è traccia dell'«invidia» divina, negli *Essais* Dio – che l'uomo chiama, senza poterlo conoscere, le «tout puissant» (II, 8, 393C; II, 12, 489A)⁸² – è il limite negativo della «puissance humaine». Per Montaigne la «puissance divine» resta «incomprehensible» all'uomo (II, 12, 513A). Le stesse promesse divine «pour dignement les imaginer, il les faut imaginer unimaginables, indicibles, incomprehensibles» (*ibid.*, 518A). Nella sua incommensurabilità alla potenza divina, l'inadeguatezza dei poteri dell'*imagination/raison* sconta tutta la sua «impuissance». In più occasioni le *rien du tout* della «puissance humaine», *ipso facto*, finisce per declinare «impuissance», «defaillance», «impossibilité»: la conoscenza umana «foible en tout sens» (III, 6, 907B).

Ma a ben vedere, tale risultato non è definitivo negli *Essais* e vale spesso l'opposto: l'*impuissance* è declinata come *puissance*, sul fondamento della coppia sinonimica *imagination* e *raison* che Montaigne è andato costruendo, e che diverrà il garante di una dialettica sottile tra *impuissance* e *puissance*: l'*impuissance* non è tale se in grado di esercitarsi quale *vis imaginandi*.

Se «fortis imaginatio generat casum» (in ambito epistemologico, antropologico, etico e storico), se l'*imagination* è la facoltà che produce lo «scambio di posto con l'altro», consente di concepire mille altre forme di vita e di porsi in ambito storico come il Mercurio degli eventi (l'espressione è di Hegel, nelle sue *Lezioni di filosofia della storia*: mentre elabora il suo concetto di storia riflettente o pragmatica medita queste pagine di Montaigne da cui 'preleva' anche la tipologia degli storici), divenendo il fulcro del concetto stesso di possibilità e di futuro, l'apertura antropologica permette alla riflessione filosofica di orientare altri spazi e altri tempi partendo dal presupposto dell'unità psicosomatica, anima e corpo, dell'individuo che permette di esplicarsi in quanto esistenza capace di «cogitations, passions, plaisirs intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels» (III, 13, 1107C), evitando così la scissione tra ragione e passione o il contrasto tra le due. La ragione non deve raffreddare la passione, la deve guidare e alimentare...

La *vis imaginandi* è la vera *puissance* dell'uomo; anche se a volte è illusoria, nei suoi usi epistemologici, ma soprattutto etici e storici, scandisce l'orizzonte di attesa dell'antropologia umana. Per questo il discorso di Montaigne culminerà sul presupposto/risultato del concetto pieno e per certi aspetti oltre-scettico della «infinie puissance de nature, la puissance de nostre mere nature», che è moltiplicazione e vicissitudine di forme (II, 6, 908B).

Nata sotto Hermes

Per concentrarsi sull'orizzonte antropologico, peraltro separabile dagli altri piani solo come ipotesi euristica⁸³, bisogna convocare e ripercorrere brevemente uno dei risultati maggiori dell'impresa montaigneana, ovvero la *polisemia dell'immaginazione*.

⁸² Sulla «toute puissance» di Dio in Montaigne si vedano almeno *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, publié sous la direction de V. Carraud et J.-L. Marion, Paris, PUF, 2004; «Dieu à nostre commerce et société». *Montaigne et la théologie*, Etudes publiées sous la direction de Ph. Desan, Genève, Droz, 2008.

⁸³ R.D. COTTRELL, *Sexuality/Textuality. A Study of the Fabric of Montaigne's Essais*, Columbus, Publisher Ohio State University Press, 1981, in particolare «A Strong Imagination creates the Event», pp. 19-27; D.P. EISENBERG, *Montaigne and the Concept of Imagination: A Synchronic Reading*, Diss., University of North Carolina at Chapel Hill, 1984; EAD., *Montaigne and Imagination: The Dynamics of Power and Control*, in *Le parcours des Essais, Montaigne 1588-1988*, Actes du colloque international (Chapel Hill, 7-9 avril 1988), éd. par M. Tétel et G. Mallary Masters, Paris, Aux amateurs de livres, 1989, pp. 134-45; *Phantasia-Imaginatio*, Atti del V colloquio internazionale del lessico intellettuale a Roma, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988; CL.-G. DUBOIS, *Essais sur Montaigne. La régulation de l'imaginaire. Ethique et politique*, Caen, Paradigme, 1992; F. PIRO, *La cognizione del desiderio*.

Il termine «imagination» negli *Essais* si identifica, infatti, con «raison», con lo ‘spazio’ o campo psichico, laddove anche «fantasie»/«imagination» verrebbero di fatto a costituire una coppia sinonimica. Pur non soffermandosi tematicamente sulla questione, Montaigne usa i due termini in modo perfettamente interscambiabile con l’altra coppia (*fantaisie/imagination*) e li estende dal significato di fantasticheria, o vera e propria illusione – e spesso illusione di secondo grado dopo l’illusione originaria dovuta ai sensi –, a pensiero consapevole, idea viva e chiara, sanamente concepita, salda e «de toute verité», capace di «trier le vray», libertà di pensiero; al plurale spesso in endiadi con *discours* (II, 12, 447A; 651A), al singolare più raramente con *action*. Capace comunque di presentare il falso e il vero. La «liberté de l’imagination» e «ce deresglement de pensées» rappresentano all’uomo «ce qui est, ce qui n’est pas, et ce qu’il veut, le faux et le veritable [...]» (II, 12, 460A)⁸⁴.

Ponendo l’accento sul suo potere creatore e produttore, ne evidenzia il nesso con il *posse*, la capacità operativa dell’uomo: facoltà intermedia tra sensibilità e intelletto, l’immaginazione viene ad acquistare capacità e possibilità di azione. Il valore mediatore e comunicativo ne fa comunque una *messaggera*, un Hermes: Montaigne ne sottolineerà il significato in ambito autobiografico, storico e storiografico; ne accentuerà il carattere anticipatorio e al tempo stesso materializzante (*fortis imaginatio generat casum*: l’immaginazione realizza l’evento, il fantasma), il suo essere, cioè, funzione della realtà e il suo non essere di irrilevanza gnoseologica. Si spingerà a distinguere, anche se non formalizzandole esplicitamente, una immaginazione attiva, legata alla riflessione, capace di combinare, correggere e costruire, da una immaginazione passiva che non va oltre la memoria. Data la sua natura intermedia tra sensibilità e intelletto («nostre fantasie ne s’applique pas aux choses estrangeres, ains elle est conceue par l’entremise des sens; et les sens ne comprennent pas le subject estranger, ains seulement leurs propres passions; et par ainsi la fantasie et apparence n’est pas du subject, ains seulement de la passion et souffrance du sens, laquelle passion et subject sont choses diverses; parquoy qui juge par les apparences, juge par chose autre que le subject»: II, 12, 601A), nella scala delle facoltà, l’immaginazione si arroga il gioco singolare della fantasticheria – l’immaginazione è in fondo un «cheval eschappé» (I, 8, 33C) – ma al tempo stesso la produzione delle *cogitationes*, inseparabili dalle rappresentazioni sensibili.

Nell’*Apologie* (almeno: 452A, 454-481A) e in *De la force de l’imagination* (104A) l’immaginazione è comune a uomini e bestie (il grado di partecipazione è quantitativo e non qualitativo: I, 14, 58C). L’immaginazione è già pensiero e una forma di razionalità che spinge le bestie (api, formiche, ragni...) a costruire secondo un ordine razionale (II, 12, 455A). Nati sotto il segno dell’immaginazione, vi riconduce fenomeni fisici e psichici, effetti terapeutici e dannosi, sino a far intravedere, in I, 21, effetti naturali per stimate, levitazioni e, quindi, miracoli. Nel saggio *Des boyteux*, ascriverà effetti analoghi alla «force de l’apprehension», alla forza dell’autosuggestione (III, 11, 1028B).

La prima censura sotto la penna del secondo *consultor* coglie la ‘pericolosità’ di tale assunto: «*122. Tribuit potentiae imaginationis praecipuum assensum, qui datur miraculis. Titulus capituli est: fortis imaginatio facit casum*»⁸⁵. Aveva scritto, mostrando di crederlo, anche sull’onda delle sue fonti⁸⁶:

L’immaginazione e la «virtù estimativa» tra topografie dell’anima medievali e proto-moderne, in *Materiali per una storia e teoria dell’immaginazione*, «Quaderni dell’Istituto di filosofia di Urbino», VI, 1999, pp. 55-98; ID., *Tra intelligenza animale e passioni umane: discussione sull’immaginazione e la «virtù estimativa» nel XVI secolo*, in *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell’immaginazione*, a cura di L. Formigari, G. Casertano e I. Cubeddu, Roma, Carocci, 1999, pp. 167-88; ID., *Il retore interno. Immaginazione e passioni all’alba dell’età moderna*, Napoli, La Città del Sole, 1999. Per una lettura in chiave psicanalitica: L. KRITZMAN, *Fabulous Imagination on Montaigne’s Essays*, New York, Columbia University Press, 2009.

⁸⁴ Il tema è affrontato analiticamente in MONTAIGNE, *L’immaginazione*, e in PANICHI, *I vincoli del disinganno*, pp. 183-262. Ne riassumo qui i punti salienti.

⁸⁵ Testi e commento si leggono in EAD., *Montaigne*, pp. 61-96.

⁸⁶ Marsilio Ficino (con Pomponazzi, Agrippa, Paracelso e Mexia, una delle fonti principali in particolare del capitolo I, 21), nella sua *Theologia platonica*, individua nell’immaginazione la facoltà che rende sensibili, visualizza, i concetti, mentre riesce a trascendere i dati sensibili con le sue costruzioni: percepisce le cose particolari, ma al tempo stesso trascende la sensibilità perché anche in assenza dell’oggetto produce immagini. L’immaginazione qui è produttiva: suo tramite si rivela la potenza creatrice dell’uomo. Non solo *vis* ma anche *virtus imaginationis*. Per forza propria esercita

alcuni attribuiscono alla forza dell'immaginazione le piaghe di re Dagoberto e le stimmate di san Francesco, la levitazione dei corpi e l'estasi mistica (*ibid.*, 99A). Continuava: «il est vray semblable que le principal credit des miracles, des visions, des enchantemens et de tels effects extraordinaires, vienne de la puissance de l'imagination agissant principalement contre les ames du vulgaire, plus molles. On leur a si fort saisi la creance, qu'ils pensent voir ce qu'ils ne voyent pas» (*ibid.*).

Nello stesso solco di credulità si inscrivono fatture e stregonerie, figlie entrambe di timore e paura. Dallo stesso angolo ironizza contro la credenza nei «re taumaturghi» («Tel, à l'aventure, par cet effect de l'imagination, laisse icy les escruelles, que son compaignon raporte en Espagne», *ibid.*, 103A), legge le pratiche mediche, l'effetto placebo dei farmaci: la vista del farmaco, o la credenza dell'avvenuta assunzione, produce spesso la guarigione. E quanti non ha reso malati la sola forza dell'immaginazione? – si chiede l'*Apologie* (*ibid.*, 491A).

Ma Montaigne sembra non accontentarsi e lavora sempre sull'*autre côté*. Sotto il segno dell'immaginazione pone anche ogni possibile apprendimento e topografia della virtù: «presentez vous tousjours en l'imagination Caton, Phocion et Aristide, en la presence desquels les fols mesmes cacheroient leurs fautes, et établissez les contrerolleurs de toutes vos intentions» (I, 39, 247-248A). Non aveva forse insegnato il suo amatissimo Plutarco che anche la storia va investita da un punto di vista morale? Nella *Vita di Alessandro* aveva precisato:

Il fatto è che non scrivo storia, ma biografia; e non è che nei fatti più celebrati ci sia sempre una manifestazione di virtù o di vizio, ma spesso un breve episodio, una parola, un motto di spirito mette in luce il carattere molto meglio che una battaglia con migliaia di morti, grandissimi schieramenti di eserciti, assedi di città. Come dunque i pittori colgono la somiglianza dei loro soggetti dal volto e dalle espressioni degli occhi, dai quali si evidenzia il carattere, e pochissimo si curano delle altre parti del corpo, così mi si deve concedere di interessarmi di più di quelli che sono i segni dell'anima, e mediante essi rappresentare la vita di ciascuno, lasciando ad altri la trattazione delle grandi contese⁸⁷.

Il passo sembra essere una delle fonti delle riflessioni sul metodo di Plutarco contenute in I, 26.

Configurare poi l'immaginazione come facoltà anticipante e progettuale gli permette di concepire l'apertura verso il futuro. Per il suo non essere funzione dell'irreale, tanto che la *vis imaginandi* genera l'evento e trasforma il fantasma in atto, l'«action [...] imaginative» (II, 12, 503A), causa efficiente e azione materializzante, diviene nell'epilogo di I, 21 funzione della progettualità cosciente di cui è messaggera, perché *porta* sensi, significati, eventi; capace di incidere sul reale e di anticiparne le movenze. Tutti i saggi indicati mostrano che Montaigne la considera *puissance*, forza e virtù al tempo stesso, dotata di potere di conoscere e organizzare.

Potenza della metamorfosi

Il saggio I, 21 è volto a esplicitare la forma materializzante dell'immaginazione e, in definitiva, il suo «desiderio» del reale, la sua capacità di realizzazione. Si assiste a una sorta di *transfert* della forza desiderante nel campo della rappresentazione. Il desiderio, o la paura, si materializza in un fantasma che si fa vedere. L'immaginazione qui è una immaginazione essenzialmente mimetica, speculare – e incontrollabile. In grado di rendere febbricitante anche la salute (III, 12, 1048B) in quanto veicolo delle passioni che l'anima riceve dal corpo e dallo spirito. Le «secousses» e gli «esbranlemens» sono impulsi simili al soffio dei venti: senza di essi l'anima rimarrebbe come una nave in alto mare («la pluspart des plus belles actions de l'ame procedent et ont besoin de cette impulsion des passions»: II, 12, 567A). La «stretta congiunzione», l'unità di corpo e anima che si comunicano reciprocamente le loro condizioni, come anticipato, è il presupposto dell'antropologia montaigneana, anche se l'*Apologie* confessa di non conoscere (la

un influsso senza pari sulla vita psichica, sul corpo, sulla salute e la malattia, produce 'miracoli', pratiche magiche e profezie. Una traduzione italiana della *Teologia platonica* è ora disponibile a cura di Errico Vitale, Milano, Bompiani, 2011.

⁸⁷ PLUT., *Alex.*, IV, I, 2-3 (cfr. PLUTARCO, *Vite parallele*, vol. IV, a cura di D. Magnino, Torino, UTET, 1996, p. 325).

filosofia e la scienza lo ignorerebbero) la *modalità* e la *natura* della congiunzione o dell'accesso dello spirituale nel corporeo, come, cioè, un'impressione spirituale produca tale effetto in un soggetto massiccio e solido, e la natura del legame e dell'unione di tali impulsi («[A] Mais comme une impression spirituelle face une telle faucée dans un subject massif et solide, et la nature de la liaison et cousture de ces admirables ressorts, jamais homme ne l'a sçeu. [C] *Omnia incerta ratione et in naturae majestate abdita*, dict Pline^[88]; et S. Augustin: *Modus quo corporibus adhaerent spiritus, omnino mirus est, nec comprehendi ab homine potest: et hoc ipse homo est*^[89]», *ibid.*, 539).

Quello che Montaigne sottolinea, invece, con forza è la persuasione che la *puissance de l'imagination* si sperimenti soprattutto nella potenza della metamorfosi, del *passage*. Se la proliferazione degli esempi va nella direzione di rimarcare la funzione principe dell'immaginazione in tutti i campi dei *desiderata* umani (informare la materia tramite immagini produttrici di energia), essa consente di vedere al di là del visibile.

Lo «scambio di posto con l'altro» di *De la force de l'imagination* e la possibilità di concepire e ammettere mille contrarie forme di vita dell'*incipit* del saggio *Du jeune Caton* aprono la *puissance de l'imagination* alla metamorfosi, al potere di assumere e praticare mille altre forme di vita, unica via per *essayer*, sperimentare, provare, la differenza delle forme prodotte dalla natura. A quale altro imperativo può rispondere l'ideale educativo montaigneano della formazione di un uomo *à divers estages*, se non all'esigenza di uscire, con la forza dell'immaginazione, dall'abitudine e dall'identità di una sola forma che rende impossibile la pluralità della vita e delle vite? «C'est estre, mais ce n'est pas vivre, que se tenir attaché et obligé par nécessité à un seul train» (III, 3, 818B). La vita «est un mouvement inegal, irregulier et multiforme» (*ibid.*). Qui convergono tutti i motivi polemici montaigneani contro costume, identità, fissità, negazione del movimento, del dinamismo, della contraddizione, in difesa della *possibilité*. Senza dire quanto mutevolezza e capacità di 'morire' per rinascere in forme nuove, variazione e pluralità delle forme, *changement* nell'uomo in quanto uomo, consentano la possibilità stessa della tolleranza. Rimanere attaccati a una sola forma di vita significa essere tirannizzati e divenire servi di se stessi – malattia del corpo e dello spirito – mentre la sanità consiste nella liberazione e nella possibilità di *essayer*, provare, sperimentare, la natura vivificatrice della metamorfosi, che non solo disegna la vera dignità dell'uomo e il senso del suo destino, ma fornisce una direzione precisa al richiamo di Montaigne circa il valore del *mouvement* cui sono ispirati tutti gli *Essais*. Non solo: l'assunzione dell'immaginazione come agente della metamorfosi in qualche modo consentirebbe di adombrare una sfumata superiorità umana rispetto a Dio, il «tout puissant», che non può morire altrimenti rivelerebbe la sua impotenza. Il potere della metamorfosi renderebbe l'uomo superiore a quel Dio che non muore e quindi non rinasce. Non è forse un caso che Montaigne insista: non dipingo l'essere ma il passaggio; ciò che è fuori dalla metamorfosi è inumano o divino (*explicit* dell'*Apologie*).

La metamorfosi, permettendo il *passaggio* da una forma all'altra, scongiora inerzia, identità, intolleranza a vantaggio del perpetuo arricchimento del sé, di *son estre*, in cui consiste la *nobilitas*, la «hauteur extreme de l'humaine nature» (II, 12, 502A). Tale altezza della natura umana si è mostrata in quegli individui che hanno saputo elevare la loro forza naturale «au plus haut point de sagesse. Ils ont manié leur ame à tout sens et à tout biais» (*ibid.*). Come d'abitudine, Montaigne riformula il suo pensiero: «La plus contraire qualité à un honneste homme, c'est la delicatesses et obligation à certaine façon particulière de vie» (III, 13, 1083B).

Voluttà

La tanto reclamata «salute» di Montaigne consiste, dunque, nell'esaltazione di una vita gioiosa che escluda fissità e identità – e sappia sperimentare la sensualità. A ben vedere, il richiamo

⁸⁸ PLIN., *Nat. hist.*, II, 37.

⁸⁹ AGOSTINO, *De civitate Dei*, XXI, 10.

alla pluralità delle forme di vita non può eludere, anzi vi si concentra, il concetto stesso di piacere, esaltazione dei sensi e del loro senso (nell'accezione, dunque, di significato), elemento consustanziale a quella stessa *santé*. Le parole stesse dovrebbero essere di carne e sangue... E qui «senso» diviene appunto significato.

Se nel *De vita triplici* di Ficino Venere aveva promesso solo due piaceri (*voluptates*) e Mercurio cinque («puras, perpetuas, salutare, quarum infima est in olfactu, superior in auditu, sublimior in aspectu, eminentior in imaginatione, in ratione excelsior atque diviniore»)⁹⁰ – olfatto, udito, vista, immaginazione, ragione, tutte vie di comunicazione che rendono l'uomo pienamente umano –, Montaigne rapporta ai cinque sensi le vie di comunicazione che vanno a delineare i confini di una vera e propria antropologia del senso idonea a permettere la ricostruzione di una sorta di meta-narrazione, all'interno degli *Essais*, della fondante saldatura tra «sensibile» e «intellettuale» mediante la *puissance de l'imagination*.

Agli odori Montaigne dedicherà un intero capitolo, configurandoli quali alleati dei sapori. Sofisticato strumento di meditazione, l'odorato diviene mezzo di conoscenza del proprio corpo e dei corpi degli altri, delle relazioni interpersonali e sociali. Assolve una funzione analoga al gusto: ci parla degli altri e del loro universo simbolico. Anche il gusto, senso primitivo e arcaico, si presta all'esperienza fondamentale dell'incontro e diviene una specie di mezzo di trasporto, decentra e spaesa. Fa viaggiare. Niente di più istruttivo che sperimentare sapori sconosciuti, stranieri e nuovi. È la scoperta all'interno della sensibilità individuale dell'universo dell'altro, di nuovi piaceri che spingono a non restare cuciti «entre nous» ma andare a tavola come ad altrettanti incontri umani, esattamente con l'attesa del banchetto socratico. La stessa funzione che assolve il viaggio, figlio di «cette humeur avide de choses nouvelles et inconnues» (III, 9, 948B). Il banchetto interculturale è lo specchio del suo modo di sentire, a più piani, a *divers estages*, e con la capacità di «mettersi al posto dell'altro». Infatti, subito dopo, aggiunge: «Si dice molto giustamente che un uomo dabbene è un uomo composito» («homme meslé»).

I sapori, dunque, sono mezzi di conoscenza, cammini di pensiero, luoghi di scoperta e di civiltà. Segno di *humanitas*, il gusto ci rivela all'altro e al mondo, e rivela a noi l'altro e il mondo, unico e molteplice. Montaigne disegna anche una sorta di sinergia e comunicazione reciproca dei sensi; se gli odori partecipano del gusto, anche la vista vi partecipa. Non a caso teneva a precisare che anche lo scettico Pirrone, in fondo, godeva «[B] de tous plaisirs et commoditez naturelles, embesoignant et se servant de toutes ses pieces corporelles et spirituelles [C] en regle et droiciture» (II, 12, 505). Ovvero quando lo scetticismo diventa sensualismo.

Montaigne teme meno il «furore» erotico smisurato (da cui invita a stare in guardia) dell'assenza di passione e di trasporto; individui ridotti, «sans amour et sans obligation de volonté», a commedianti recitanti la propria parte («pour jouer un rôle commun de l'âge et de la coutume et n'y mettre de sien que les paroles»), in commedie dove il popolo prova più piacere dell'attore, spazio psichico dell'*eros senza eros*: «Il faut avoir en bon escient désiré ce qu'on veut prendre en bon escient plaisir de jouir» (III, 3, 825B). Afferma anche di non conoscere Venere senza Cupido, come non conosce una maternità senza figli: «ce sont choses qui s'entreprennent et s'entredoisent leur essence» (*ibid.*, 826B). Lo rinforza anche la circostanza che nemmeno le bestie reclamino una Venere «si lourde et si terrestre» (*ibid.*).

Con la consapevolezza della fallacia sensoriale, non si sottrae per nulla alla «forza dei sensi», e guarda alla voluttà, al piacere, alla virtù voluttuosa e al piacere della virtù, come al sommo bene; magari rompendo i timpani dei filosofi al suono di quella parola (I, 20, 82C). La voluttà è il criterio di una vita sana: «l'extreme fruit de ma santé» e per questo ritiene che per portare la virtù al punto più elevato della sua vitalità bisogna darle come scopo la voluttà, «quelque extreme plaisir et excessif contentement»; «pour estre plus gaillarde, nerveuse, robuste, virile, n'en est que plus serieusement voluptueuse».

Ma anche qui la *puissance de l'imagination* gioca un ruolo essenziale. La *contraddizione come pratica della natura* prelude all'incontro di quelle coppie filosofiche, «piacere» e «virtù», senso e

⁹⁰ M. FICINO, *De vita*, a cura di A. Biondi e G. Pisani, Pordenone, Biblioteca dell'immagine, 1991, p. 156.

intelletto, che ne disegnano la topografia. Toccherà proprio alla prima, apparente antonimo etico, essere ricomposta e declinata in forma nuova nello spazio/tempo mediano del concetto di «piacere della virtù», e alla seconda di porsi come conciliazione di pulsioni estetiche e pulsioni intellettuali. L'impegno filosofico è di costruire l'idea del piacere *intellettualmente sensibile, sensibilmente intellettuale*.

Intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels

Il «piacere della virtù», nella sua configurazione quale «volupté», si compone in una sorta di principio regolatore del desiderio: desiderio dell'essere e del reale in una tensione/congiunzione tra piacere fisico e metafisico, terra e cielo, senso e ragione, Venere terrestre e Venere celeste.

Sin dalle prime battute di *Que philosopher c'est apprendre à mourir*, i forti accenti epicurei del deciso elogio della *volupté* testimoniavano dei toni valliani. Non si trattava solo di un'adesione concettuale (peraltro parziale, come ho tentato di mostrare), ma di una ripresa 'filologica', una citazione dall'opera valliana: «[C] le plaisir est nostre but» (I, 20, 81C).

Ma, a ben vedere, il bersaglio è duplice – e risulterà con chiarezza dall'«anatomia» avviata dal Bordolese sui concetti di *volupté* e *vertu* nella loro sottile dialettica ricompositiva. Se il piacere, suscettibile di divenire divino e perfetto nella sua primigenia sorgente di *humanitas*, è procurato da una virtù tutta umana, cade in errore anche chi pensa la virtù «austere et inaccessible». Il riferimento agli epicurei si fa esplicito⁹¹.

Montaigne sa bene che *il ne faut pas acheter un chat en poche*: il piacere nasce sin dalla caccia della virtù, è consustanziale al tentativo di perseguirla in uno slancio di erotizzazione estetica dal primo germe del desiderio all'estremo limite. Qui il Bordolese sembra *tradurre* e, a suo modo, superare la vena scettica della teorizzazione pirroniana della ricerca infinita della verità sul piano di quella virtù voluttuosa, unica capace di portare la vita all'apogeo del suo vigore, esercizio permanente dell'arte di *vivre à propos*. *Voluptas veritas est?* Non aveva in tale direzione deriso l'«altra» voluttà, più «bassa»?

Sulla scia di Cicerone, accomunati in *De la cruauté* stoici ed epicurei (II, 11, 876A), la virtù epicurea si presenta troppo eroica e poco umana, cioè al di sopra dell'umano, esattamente come la virtù stoica. *De l'ivrognerie* confermerà (II, 2, 347A). Troppo elevata, talvolta, anche la virtù socratica; una virtù trionfante che incede senza intralcio, sotto la guida di una potente ragione.

Sbaglia l'ontologia razionalista (Valla sembra dello stesso avviso) per la quale il disprezzo del corpo, disprezzo delle emozioni e degli affetti, prelude al disprezzo delle passioni politiche e sociali: 'bestia' o angelo. La disumanizzazione della filosofia si consuma sul rinnovato divorzio tra teoria e *praxis*: teorizzato lo iato tra ragione e passione, la natura umana *qua talis* sarà da considerare peccaminosa e il corpo (come la filosofia stoica) malattia incurabile. Il rifiuto del proprio corpo (e della vita comune) diverrebbe così il cammino obbligato per diventare filosofo e l'unico *metodo* atto a cogliere quella sapienza perfetta che è, in realtà, pura astrazione, sapienza completamente disumanizzata. La morale stoica (e la dialettica, tipica della filosofia razionalista) rende l'uomo un dio solo, un dio «vestito» – anzi uomo senza umanità, al di sotto dell'umanità.

Soprattutto il capitolo *Quod vita contemplativa est species voluptatis* fornisce un contributo decisivo per la formulazione del chiasmo montaigneano riferito alla *volupté* nell'ultimo capitolo degli *Essais*. In esso Valla chiarisce come l'unità psicosomatica si componga in un *unico* piacere, del corpo e dell'anima: è quasi corporeo ciò che pensiamo (visto, udito, percepito) con i nostri sensi e da qui che nasce la contemplazione.

In questo, il Bordolese potrebbe aver avuto, oltre Virgilio e Lucrezio tra gli antichi, Valla tra i moderni, un'altra fonte 'inattesa': Ficino, che dopo la traduzione e il commento al *Simposio* platonico aveva aperto il *De vita triplici* sotto il segno di Bacco/Libero e Febo/Apollo, lo spirito liberatore di Dioniso e la cura della musica e della parola di Apollo, il dionisiaco e l'apollineo... I

⁹¹ Cfr. *supra*, I, 3.

capitoli ficiniani 14 e 15 del secondo libro risultano alquanto incisivi nel loro tentativo di fornire soluzione al problema della conciliazione delle pulsioni estetiche con le pulsioni intellettuali, ed è verosimile che Montaigne, da ape laboriosa, abbia potuto ‘digerire’ anche questi testi per esprimerne il concetto condensandolo nel chiasmo più volte evocato riferito alla natura dei piaceri, delle *voluptez* (*intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels*), veicolato e rafforzato dalla *puissance de l’imagination* che asseconda e non contrasta i piaceri autodiretti. Anche tramite Ficino il concetto di *volupté* si ricentra soprattutto in quello di *voluptas*/Venere, *voluptas*/gioia/giubilo – lo stesso dell’incipit di *De rerum natura: hominum divumque [voluptas]*. Un modo di pensare per immagini: Apollo sempre in compagnia di Dioniso, Saturno di Venere.

Ficino è chiaro: chi sceglie Saturno non può escludere Venere, anche se deve limitarne il campo di azione. È verosimile soprattutto che Montaigne abbia ben presente queste pagine ficiniane in *Sur des vers de Virgile* e sia influenzato soprattutto dai capitoli indicati (14 e 15), in cui compaiono i discorsi antitetici di Venere e Mercurio nella loro diatriba sul dominio dell’amore o del discorso nella vita dei vecchi. Il Bordoiese avvierà a soluzione la *querelle* erotizzando il linguaggio stesso, quel *braciere del senso* verso il quale nel capitolo quinto del libro terzo mostrerà uno spiegato impegno⁹².

Ficino arrivava al punto di approdo (la conciliazione delle pulsioni estetiche con le pulsioni intellettuali), da una lunga narrazione apparentemente conclusa. Mentre Venere conversa con garbo tra i vecchi, si interpola Mercurio (*incipit* cap. XV), creatore del linguaggio, con i suoi «discorsi». Mercurio chiede che cosa abbia a che fare Venere, l’eterna fanciulla, con i vegliardi (quasi per esorcizzare l’altra eterna immagine, quella di Susanna e i vecchioni) e, soprattutto, che cosa abbia a che fare Venere con i discorsi. Ficino espone la sua teoria estetica: se esistono cinque vie della sensibilità (vista, udito, odorato, gusto e tatto), esistono cinque vie della ragione («esse rursum quinque, ut ita dixerim, discite rationes»)⁹³. I testi ficiniani aiutano a comprendere bene l’assunto montaigneano sul piacere che stabilisce una piena corrispondenza tra sensibile e intellettuale: «Dum enim per quinque sensus quotidie imbuitur vobis animus, rationesque inde rerum ipsae concipit, interea notiones abitusque ad res iudicandas quinque, tanquam rationes quinque resultant. Praeterea sicut quinque hic quidem sunt sensus, inde vero quodammodo rationes, ita vitae tenor quinque gradibus circa sensum rationemque disponitur. Unde quinque numerantur aetates [...]»⁹⁴. Cinque sensi e altrettante ragioni, anche se Ficino poi in qualche modo sembra ridurre e declinare la sua intuizione su un piano ‘ontogenetico’ (cinque età per *vitae tenor*: solo senso, più senso che ragione, senso e ragione in pari misura, più ragione che senso, sola ragione). Montaigne strappa, per così dire, l’intuizione ficiniana dal suo contesto per metterla *en place marchande* all’interno della sensualizzazione della ragione stessa.

Se bisogna guardarsi dalle insidie di Venere bisogna farlo anche dai piaceri protratti della contemplazione: non a caso Saturno divorà i propri figli⁹⁵. Ma Venere e Saturno non possono rimanere separati. Entrambi in qualche modo partecipano dell’altro: *intellettualmente sensibile e sensibilmente intellettuale*. Se sono diversi (è ancora Ficino) lo sono nel senso che Saturno ha messo nell’uomo il piacere del centro, Venere della circonferenza (XVI).

Si comprende come da tali presupposti non sia possibile ricavare un Montaigne dualista (ragione vs passione). E si ritorna al punto di partenza: se l’uomo chiama ragione la giustificazione *post festum* della passione, non è possibile separare la ragione dall’immaginazione e dal movimento stesso della vita.

⁹² Cfr. *supra*, I, 1.

⁹³ FICINO, *De vita*, p. 152.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 153: «Infatti, mentre il vostro animo si alimenta quotidianamente attraverso i cinque sensi, ricavandone per operazione propria le ragioni delle cose, si costituiscono intanto cinque attitudini conoscitive a pronunciare giudizio sulle cose, come dire cinque ragioni. Inoltre, come da una parte stanno cinque sensi, dall’altra, per così dire, altrettante ragioni, così la condotta di vita si organizza a cinque livelli in riferimento a senso e ragione, dando origine alla successione di cinque età».

⁹⁵ *Ibid.*, p. 156.

Da questo angolo, Montaigne costruisce un'etica della «estroite cousture» di anima e corpo, alla cui luce la dimensione, sempre sensibile, della passione trova la sua piena legittimazione. Il Bordolese pensa non solo a un'etica dell'«animalité» ma a una sorta di 'istinto' della ragione a estendere l'*affection* «aux autres creatures»: «si [pourtant] y a-il un certain respect qui nous attache, et un general devoir d'humanité, non aux bestes seulement qui ont vie et sentiment, mais aux arbres mesmes et aux plantes. Nous devons la justice aux hommes, et la grace et la benignité aux autres creatures qui en peuvent estre capables. Il y a quelque commerce entre elles et nous, et quelque obligation mutuelle» (II, 12, 435A). Innegabile eco di Sebond e del suo *Liber creaturarum* ma anche, quasi per paradosso, della lucreziana vita universale: produzione infinita di forme che si corrispondono.

Qui l'affetto abbraccia la totalità dell'esistente, è sentimento universale, co-sentire, staccato da rappresentazioni determinate. Almeno due esperienze hanno rivelato a Montaigne il fondo affettivo della vita stessa⁹⁶. Nell'amicizia con La Boétie, «entiere jouissance e accointance libre et volontaire» (I, 28, 186A), la cancellazione delle frontiere individuali di due anime diventate una sola consente alla vita di raddoppiarsi, intuirsi nell'essenza dell'altro in quanto pienezza affettiva della coscienza di sé. Nell'esperienza della semi-morte sperimentata nell'incidente a cavallo del saggio *De l'exercitation*, il sentimento della morte è colto come un atto consustanziale alla vita, flusso di puro affetto staccato dal movimento reale, piacevole da assecondare sino a perdervicisi: la vita appena attaccata alle labbra, gli occhi chiusi quasi per aiutarla a uscir fuori, con il piacere di sentirsi languire e lasciarsi andare – un'idea che «galleggiava» soltanto alla superficie della sua mente, tenue e debole come tutto il resto; senza dolore e mista alla dolcezza di chi si lascia «scivolare nel sonno» (II, 6, 374A). Assenza di dispiacere, languore, dolce sospensione dell'esistenza: «Je me laissoy couler si doucement et d'une façon si douce et si aisée que je ne sens guire autre action moins poissante que cella-là estoit» (*ibid.*, 377A)⁹⁷. Nelle edizioni precedenti, invece di «poissante» si legge «plaisante».

Qui esperienza della vita e fantasia realizzata coincidono. Nel puro movimento del sentire quale materializzazione dell'evento, la vita/morte, simulazione affettiva della morte nella vita, è piacere *dolce*, desiderato e raddoppiato dalla «puissance de l'imagination», tanto da divenire, a tratti, voluttà. Nietzsche, lettore di Montaigne, rilanciandone il concetto inviterà «i cuori liberi» a immaginarla «innocente e libera, la gioia del giardino terrestre, il traboccante ringraziamento del futuro per il presente»⁹⁸.

«Quand je dance, je dance, quand je dors, je dors» (III, 13, 1107B), scriveva il Bordolese nell'ultimo capitolo degli *Essais* – lui che prima di Nietzsche aveva imparato a *danzare la sua danza*. Ma l'effluvio delle parole di Nietzsche si intensificava sulla voluttà:

Voluttà: per tutti gli spregiatori del corpo vestiti del saio penitenziale, spina nel fianco e pungolo, e “mondo” maledetto presso tutti coloro che abitano un mondo dietro il mondo: essa infatti irride e si fa beffe di tutti coloro che insegnano dottrine confuse e fallaci. Voluttà: per la canaglia il fuoco lento che la consuma e brucia; per tutta la legna bacata, per tutti gli stracci puzzolenti la stufa pronta, che ribolle in fregola [...] Voluttà: solo per gli appassiti un veleno dolciastro, ma per coloro che hanno una volontà leonina la grande corroborazione del cuore, e il vino dei vini degno di venerante riguardo. Voluttà: la grande felicità che è similitudine di felicità ancor maggiore e di speranza suprema. A molte cose infatti sono promesse le nozze e ancor più che le nozze...

⁹⁶ F. BRAHAMI, s.v. *Affection*, in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Ph. Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016² (I ed. 2007).

⁹⁷ Cfr. *infra*, III, 7.

⁹⁸ Za, *Delle tre cose malvagie*, p. 230. E in *Della virtù che dona*: «Il vostro spirito e la vostra virtù servano il senso della terra [...] e il valore di tutte le cose sia stabilito da voi in modo nuovo!» (*ibid.*, p. 93).

6. Immaginare l'*altrove*. Variazioni semantiche

C'est un grand ouvrier de miracles que l'esprit humain
(Montaigne, *Essais*, II, 12, 573C)

Dimenticare Atlantide

De la force de l'imagination è il capitolo in cui Montaigne pone il problema del nesso consustanziale tra immaginazione e categoria di possibilità. Il nesso tra potere anticipante e apertura al futuro, nella sua semantica produttiva dona un nuovo ordine logico-storico, legandosi al *posse*, a una possibilità però, per paradosso, nel *Des cannibales* fortemente *indiziata* dall'*experience*, dall'ordine dei fatti del Nuovo Mondo che 'mostra' una via in cui Montaigne legge l'indizio di un mondo nuovo e la possibilità del ringiovanimento del vecchio – esattamente come nella sua ricostruzione storico-teorica funzionano Venezia (stato «de la liberté») e Lahontan (il «petit estat»), unici casi in cui il vecchio, indizio del nuovo, può collocarsi nel novero delle utopie non utopiche, paradigmi di una umanità in *fieri*, al tempo stesso spazio 'sincronico' e spazio 'diacronico'.

A una lettura sorvegliata, il concetto stesso di utopia, insieme a «diversité», «différence», «pluralité», «multiplication et vicissitude de formes», «possibilité» e «nouvelleté», serve a Montaigne da pietra d'angolo per delineare una nuova ontologia dell'umano, del suo vivere associato, una sorta di ontologia sociale restituita nell'abbozzo di una *politique de l'amitié*, primo articolo di ogni possibile pace perpetua, nella tensione verso l'infinito, il comune, l'unità e la tolleranza universale.

Almeno in due capitoli maggiori degli *Essais* (I, 31; III, 9) Montaigne discute, anche se in modo un po' ellittico, il tema dell'utopia, con intenzioni teoriche ed esiti non omogenei – spesso sintonizzato su propositi oscillanti fra l'ordine dei fatti e l'ordine del diritto, da mutarne a tratti il segno e i contorni. Il primo riferimento è in *Des Cannibales* e la sua eco *naturaliter* raggiunge il *Des coches* (III, 6). Anzi, a ben vedere (come accadrà anche per *De la vanité*), si tratta di un duplice richiamo che agisce su piani diversi, in due luoghi ben distinti dello stesso capitolo e con una carica ermeneutica di diverso tipo.

In un primo momento, sin dall'*incipit*, il Bordolese fa incrociare il suo tema (il Nuovo Mondo), con il mito platonico di Atlantide (nel riuso contemporaneo il Nuovo Mondo è l'Atlantide riemersa dalle acque, quindi ritrovata), del cui utilizzo storico e ideologico, tuttavia, avverte il lettore per sbarazzarsene subito e sgomberare il campo da polemiche relative alla scoperta/conquista dell'America⁹⁹. Di tale utopia (il mito di Atlantide), dunque, il *Des cannibales* sembra considerare solo l'uso ideologico ed economico, e la accantona con un'evidente

⁹⁹ Com'è noto, il tentativo di identificare il Nuovo Mondo con Atlantide era sorretto dal desiderio di legittimazione del dominio dei *conquistadores* che, sottratto il Nuovo Mondo alle genealogie dei sovrani spagnoli, individuavano nell'isola riaffiorata dal mare una *res nullius*, quindi appannaggio del primo occupatore. Della vasta bibliografia in merito segnalo almeno l'ormai classico G. GLIOZZI, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Firenze, La Nuova Italia, 1977. Per qualche sviluppo del tema rinvio anche a N. PANICHI, *Antoine de Montchrétien. Il circolo dello Stato*, Milano, Guerini e Associati, 1989 (in particolare *Il mito delle origini*, pp. 179-294).

sollecitudine, insieme alla teoria delle navigazioni cartaginesi, contenuta nello pseudo-Aristotele di *De mirabilibus auscultationibus*.

Nel secondo richiamo, con le allusioni sintomatiche all'età dell'oro (età di Saturno) cantata dai poeti antichi, alla *Repubblica* platonica e alle leggi di Licurgo, Montaigne stabilisce, con un importante *décalage*, la superiorità del Nuovo Mondo sull'utopia, facendo agire come perno delle sue considerazioni, non solo la valutazione del paradigma antropologico-sociale naturale acquisito nella sua piena valenza assiologica, ma soprattutto il concetto di *experience*, sancendo, in questo caso, la superiorità della (buona) *praxis* sulla (buona) teoria, dell'ordine del reale e dell'*experience*, sull'ordine del diritto e dei principi, peraltro non solo sulla dimensione utopica platonica, nel suo essere progetto di legislazione ideale, ma anche sulle leggi spartane. Se il mitologema classico, il mito delle origini, culmina con l'idea della repubblica perfetta (Platone e la nuova Atene) e trova rinforzo nel dato relativo all'ordine del diritto (Licurgo e Sparta), nel testo montaigneano finisce per coinvolgere entrambi i livelli sincronici. Le leggi che governano la comunità selvaggia («les loix naturelles leur commandent encores, fort peu abastardies par les nostres») sono «en telle pureté», commenta Montaigne, che «me prend quelque fois desplaisir dequoy la cognoissance n'en soit venue plus-tost, du temps qu'il y avoit des hommes qui en eussent sceu mieux juger que nous. Il me desplaît que Licurgus et Platon ne l'ayent eue [...]» (I, 31, 206A). Leggi più perfette di quelle pensate dagli antichi. Poi aggiunge: «car il me semble que ce que nous voyons par experience en ces nations là, surpasse, non seulement toutes les peintures dequoy la poesie a embelly l'age doré, et toutes ses inventions à feindre une heureuse condition d'hommes, mais encore la conception et le desir mesme de la philosophie. Ils n'ont peu imaginer une nayfveté si pure et simple, comme nous la voyons par experience; ny n'ont peu croire que nostre société se peut maintenir avec si peu d'artifice et de soudeure humaine» (*ibid.*). Scivolamento sull'ordine fattuale. Qui l'«isola» (o piuttosto la terraferma) esiste.

Nel cuore della descrizione della comunità selvaggia, la notissima retorica della negazione dei segni della società civile moderna¹⁰⁰ si conclude con un riferimento ancora a Platone: «Combien trouveroit il la republique qu'il a imaginée, esloignée de cette perfection: [C] *virī a diis recentes*^[101]. [B] *Hos natura modos primum dedit*» (*ibid.*)¹⁰². Un *monde enfant*, il mondo fanciullo di *Des coches*.

Tralasciando per ora il rinforzo delle due citazioni latine, il passo, peculiare per il suo riferimento all'ordine fattuale, si candida a punto di avvio e, al tempo stesso, crocevia di tutte le riflessioni montaigneanne relative al tema. Montaigne farà leva proprio sull'*experience* ancora *inaudita* del Nuovo Mondo – sottratto peraltro *avant la lettre* all'utopia (nel senso cinquecentesco), come testimonia il passo – su un ordine del reale e dell'esistente per lungo tempo sconosciuti (aspetto su cui insisterà ancor di più il *Des coches*: uno dei tanti frutti, oltre lo scetticismo, dell'esercizio del rasoio/raschino del capitolo *Du parler prompt et tardif*)¹⁰³, per rilanciarla sul piano più generale della propria concezione ontologica universale, facendone uno dei concetti fondamentali per un progetto complessivo di decostruzione della ragione dogmatica e delle sue certezze, dei suoi luoghi comuni cosmografici e antropologici, cosmologici e universalistici, ma anche, *transversis itineribus*, politici; in definitiva per la sua personale 'teoria' scettica, pro e contro

¹⁰⁰ «C'est une nation, diroy je à Platon, en laquelle il n'y a aucune espece de trafique; nulle cognoissance de lettres; nulle science de nombres; nul nom de magistrat, ny de superiorité politique; nul usage de service, de richesse ou de pauvreté; nuls contrats; nules successions; nuls partages; nules occupations qu'oyssives; nul respect de parenté que commun; nuls vestemens; nulle agriculture; nul metal; nul usage de vin ou de bled. Les paroles mesmes qui signifient le mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la detraction, le pardon, inouïes» (I, 31, 206-207A).

¹⁰¹ SEN., *Epistulae*, 90.

¹⁰² VERG., *Georg.*, II, 20.

¹⁰³ «Ceci m'advient aussi: que je ne me trouve pas où je me cherche; et me trouve plus par rencontre que par l'inquisition de mon jugement. J'aurai eslané quelque subtilité en escrivant. (J'enten bien: mornée pour un autre, affilée pour moy. Laissons toutes ces honnestetez. Cela se dit par chacun selon sa force); je l'ay si bien perdue que je ne sçay ce que j'ay voulu dire: et l'a l'estranger decouverte par fois avant moy. Si je portoy le rasoir par tout où cela m'advient, je me desferoy tout. Le rencontre m'en offrira le jour quelque autre fois plus apparent que celuy du midy: et me fera estonner de mon hesitation» (I, 10, 40C).

lo scetticismo, *topos* insistito della debolezza della ragione umana, ma qui soprattutto poetica generale della natura, stretta tra un passato immemorabile e il *non-ancora* dell'umano (III, 8, 908B).

Utopia seu antiutopia

Combattere un'utopia (l'altrove, il non luogo) con un'antiutopia (l'*hic et nunc*, il luogo che è qui e ora) di tale portata, tuttavia, rischia di divenire utopia essa stessa. Montaigne è ben consapevole che la situazione teorica che ha costruito possa divenire un circolo vizioso e una sorta di eterno *tourner en rond*. Per disinnescarne l'effetto, tenta di procedere caricando l'antiutopia di molti caratteri dell'utopia, senza tuttavia sottrarsene del tutto, indicando in altri capitoli *coustumes* e usanze non solo *altre* rispetto alla *ratio* occidentale (per esempio in *De la coustume*, I, 23), ma lambendo il mero adagio *chaque usage a sa raison* di *De la vanité* (III, 9, 985B), senza edulcorarne i contorni per l'occhio 'incivile', non educato alla natura. Una sorta di applicazione dell'idea di rimedio nel male a rovescio.

Cosa altro potrebbero significare il *décalage* e la successiva messa *en place marchande* della riflessione su un'*expérience* (quella degli indiani Tupinambas del Brasile che diventano *les cannibales*) che *de facto* supera nei suoi contenuti la concezione e il desiderio stesso della filosofia (l'utopia) e la descrizione dell'età dell'oro, se non l'idea di una *cultura altra*, la cui diversità e alterità (realizzate) la rendono superiore all'utopia? E, seguendo Plutarco e la sua demitizzazione del linguaggio profetico, *cosa indica con il dito* (secondo una delle metafore preferite degli *Essais*) quella stessa *expérience* se non la possibilità di nuovi (e antichi) orizzonti ontologici? Infine che senso attribuire alla radicalizzazione della natura elaborata alla fine di *Des cannibales* (nella «filologia cannibale» la parola uomo significa essere «les uns moitié des autres», la natura umana è il tutto, l'intero, inclusione totalizzante del noi e non esclusione del tu che crea le «moitiez necessiteuses» delle società *policées*), la sostanziale uguaglianza attuata dalla comunità selvaggia in contrapposizione alla perversa, perché escludente, dialettica parte-tutto dell'uomo civilizzato?

In tempi diversi, Montaigne porrà a rinforzo del testo della prima edizione degli *Essais*, contenente l'allusione all'utopia, le due famose citazioni latine menzionate («Viri a diis recentes e Hos natura modos primum dedit», la prima in testo C, l'altra in testo B) come a saldare le coordinate generali del capitolo sulle sue fonti indiscusse: laddove, in realtà, è da notare che, nel secondo caso, si tratta di uno dei molteplici adattamenti dei testi classici – il verso virgiliano, evocante sistemi naturali di riproduzione di vegetali, contrapposti a tecniche artificiali come il trapianto e l'innesto, finisce per essere declinato dal Bordoiese su un piano antropologico¹⁰⁴.

Ma sono il verso e il contesto senecani a stimolare riflessioni più approfondite, di quanto sino a oggi non sia accaduto, sul loro apporto alla elaborazione montaigneana delle pagine di I, 31 e sui possibili sviluppi e suggestioni raccolti e rilanciati nel *Des coches*. In tale quadro di riferimento, anche l'ordine di presentazione delle citazioni dei due autori latini, cronologicamente invertito, non appare neutro e svela l'intento montaigneano di appoggiarsi soprattutto a Seneca, attore di uno scenario dell'*inventio* che sta acquisendo ai suoi occhi ancora più saldezza argomentativa.

Anche se lo scopo di Montaigne, come in altri capitoli, è di mettere in evidenza il motto senecano *sequere naturam*¹⁰⁵, la lettera 90 a Lucilio (che affronta il tema del rapporto filosofia e progresso civile) gli fornisce larga parte del bagaglio concettuale necessario al suo discorso,

¹⁰⁴ Il verso virgiliano terminava con «his genus omne Silvarum, fruticumque viret nemorunque sacrorum». *Id genus omne* Montaigne farà agire in I, 32, 215A (*Qu'il faut sobrement se mesler de juger des ordonnances divines*), questa volta ripreso da Orazio (*Saturae*, I, II, 2) riferendolo al contesto della credulità (niente viene più creduto di quello che meno si sa e la sicumera di chi racconta favole: alchimisti, indovini, astrologi, chiromanti, medici a cui Montaigne aggiungerebbe «si j'osois», «un tas de gens, interpretes et contrerolleurs ordinaires des dessains de Dieu, faisans estat de trouver les causes de chaque accident, et de veoir dans les secrets de la volonté divine les motifs incompréhensibles de ses oeuvres; et quoy que la variété et discordance continuelle des evenemens les rejette de coin en coin, et d'orient en occident, ils ne laissent de suivre pourtant leur esteuf, et, de mesme creon, peindre le blanc et le noir».

¹⁰⁵ SEN., *Epistulae*, 90, 16.

accompagnandolo sino alla fine di *Des cannibales*. La lettera sembra risultare peraltro decisiva anche per un ulteriore aspetto su cui, nel dettaglio, la riflessione critica dovrà ritornare.

La mise en abyme senecana

Tra i doni della fortuna non c'è la saggezza. La saggezza va cercata. Seneca pensa che la filosofia non sia un *beneficium* (se così fosse, non ci sarebbe nulla da ammirare)¹⁰⁶ e configura la sua unica missione (*opus*) nel cercare la verità intorno alle cose divine e umane. Oltre a religione, pietà, giustizia e tutte le altre virtù, essa insegna anche «ad amare gli uomini, che perciò ebbero un tempo i beni in comune (*inter homines consortium*)»¹⁰⁷. Filantropia 'materialista' rimasta 'involuta' «antequam societatem avaritia distraxit et paupertatis causa etiam iis quos fecit locupletissimos fuit; desierunt enim omnia possidere, dum volunt propria»¹⁰⁸. Dunque «primi mortalium [...] naturam incorrupti sequebantur»... La conclusione senecana è che, anche se «sufficit ad id natura quod poscit», gli uomini abbiano cominciato a desiderare le cose superflue, poi le nocive, reso l'anima serva del corpo, lontani dal senso naturale di misura («naturalis modus»). Il richiamo a Virgilio e a quei tempi fortunati in cui tutti gli uomini accedevano ai beni della natura prima che avarizia e lussuria, la *cupio dissolvi*, disgregassero i rapporti sociali, spingendoli dalla comunanza dei beni alla reciproca rapina («dissociare mortales et ad rapinam ex consortio [*docuere*] discurrere»). Di qui il valore paradigmatico del discorso sulle origini: «Statum quidem generis humani non alium quisquam suspexerit magis, nec si cui permittat deus terrena formare et dare gentibus mores, aliud probaverit quam quod apud illos fuisse memoratur apud quos "nulli subigebant arva coloni; ne signare quidem aut partiri limite campum fas erat: in medium quaerebant, ipsaque tellus omnia liberius nullo poscente ferebat"»¹⁰⁹.

Si ritrovano nella descrizione montaigneana della comunità selvaggia tutte le peculiarità indicate nella lettera, che continuerà a fare da cornice all'intero capitolo (I, 31), accompagnandolo sino al termine con il riferimento alla «filologia cannibale», in cui si ritrova non solo la eco platonica ma, soprattutto, il risvolto socio-antropologico della conclusione di Seneca.

Esattamente come la chiusura/sigillo del testo di Montaigne, anche l'ultima parte della lettera senecana ritorna sull'argomento della povertà per *esclusione dal tutto* e *negazione* della natura. Il commento finale è il riconoscimento dello stato di felicità come presupposto e risultato dell'equilibrio assoluto dei vincoli, equilibrio assoluto dei rapporti intersoggettivi per uomini che

[Quid hominum illo genere felicius?] In commune rerum natura fruebantur; sufficebat illa ut parens in tutelam omnium; haec erat publicarum opum securus possessio. Quidni ego illud locupletissimum mortalium genus dixerim in quo pauperem invenire non posses? Inrupit in res optime positas avaritia et, dum seducere aliquid cupit atque in suum vertere, omnia fecit aliena et in angustum se ex immenso redegit. Avaritia paupertatem intulit

¹⁰⁶ *Ibid.*, 90, 1-2: «Quis dubitare, mi Lucili, potest quin deorum immortalium munus sit quod vivimus, philosophiae quod bene vivimus? Itaque tanto plus huic nos debere quam dis quanto maius beneficium est bona vita quam vita pro certo haberetur, nisi ipsam philosophiam di tribuissent; cuius scientiam nulli dederunt, facultatem omnibus» (traduzione italiana, SENECA, *Lettere a Lucilio*, traduzione e note di G. Monti, a cura di L. Canali, 2 voll., Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1987, vol I, p. 687: «non c'è dubbio, o Lucilio, che la vita sia un dono degli dèi immortali, e la vita onesta dono della filosofia. Pertanto, come il beneficio di una vita onesta è superiore al semplice dono della vita, così dovremmo essere più debitori alla filosofia che agli dèi: se non fossero stati gli dèi a darci la stessa filosofia. Essi, è vero, non concessero a nessuno la conoscenza della filosofia, ma concessero a tutti la facoltà di conoscerla»).

¹⁰⁷ SEN., *Epistulae*, 90, 3.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 3-4: «sino a quando l'avidità di ricchezze rese impossibile la comunanza dei beni, causando la povertà anche di quelli che aveva reso ricchissimi. Essi, infatti, col volere il possesso individuale dei beni, cessarono di possedere il tutto [... involutum mansit]» (trad. it. p. 687).

¹⁰⁹ *Ibid.*, 90, 37-38: «Nessuno potrebbe vedere l'umanità in condizioni migliori, e anche se un dio [o il legislatore?] permettesse a qualcuno di riformare le cose di questa terra dando nuove leggi ai popoli, egli non vorrebbe una situazione diversa da quella che, secondo la tradizione, ci fu nell'epoca in cui "non c'erano coloni a dissodare i campi, né era lecito porvi dei termini o dividerli; ciascuno faceva il raccolto per la comunità e la terra produceva da sé tutte le cose, libera da qualunque umana sollecitazione" (VERG., *Georg.*, I, 125 sgg.)» (trad. it. p. 705).

Nel desiderio di sottrarre alla comunanza dei beni «una parte per farla propria», per Seneca si avvera la rinuncia alla realizzazione del tutto, riduzione al possesso individuale e alla perdita completa della totalità: il senso stesso dell'*omnia amisit*.

Per quanto la parte vincitrice possa accumulare a danno del povero e aggiunga campi ai campi (mentre prima la terra donava generosamente i suoi frutti senza lavoro), spossando il vicino con denaro o violenza, facendo valere il suo diritto di proprietà e compiendo interminabili viaggi tra i suoi poderi, nessun ampliamento dei confini lo riporterà alla totalità: avrà sempre più possedimenti, mentre prima aveva tutto. L'idea del confine esclude l'idea dell'illimitato e dell'infinito che accoglie il tutto.

E se fosse (proprio) Seneca?

C'è un'altra idea, questa volta espressa nel *Des coches*, che potrebbe essere riconfigurata nel suo conio senecano, ma con un'importante modifica da parte di Montaigne rinforzante la continuità sostanziale con il *Des cannibales*, al di là di ulteriori elementi di facciata. Bisogna ritornare indietro nel testo di I, 31, alla citazione della frase «Viri[os] a diis recentes» – che nella lettera senecana si trova proprio nella parte finale –, per rilanciarla lasciandosi però alle spalle lo stesso *Des cannibales* e allungare l'occhio all'omologia tematica ripresa nel *Des coches*.

Nella lettera a Lucilio quel «creati da poco dagli dèi» è messo in relazione alla constatazione che «non c'è dubbio che in quel tempo il mondo, non ancora stanco, abbia dato alla luce esseri migliori» («neque enim dubium est quin meliora mundus nondum effectus ediderit»)¹¹¹. Ma poi Seneca aggiunge: «Quemadmodum autem omnibus indoles fortior fuit et ad labores paratior, ita non erant ingenia omnibus consummata»¹¹². Montaigne applicherà, spostandone l'ottica e raggiungendo un risultato frutto di un pensiero dialettico, questa stessa considerazione (di una natura umana comunque perfettibile) ai filosofi antichi: nemmeno con loro la natura ha raggiunto il suo supremo sforzo, e le rimane ancora da fare: «En ces vanitez [è premesso un lungo campionario di invenzioni antiche] mesme nous descouvrons combien ces siecles estoient fertiles d'autres esprits que ne sont les nostres. Il va de cette sorte de fertilité comme il faict de toutes autres productions de la nature. Ce n'est pas à dire qu'elle y ayt lors employé son dernier effort» (III, 6, 907B).

Il messaggio non lascia margini di incertezza. L'uomo è tale *solo se diverrà quel che può essere*. Montaigne farà rivivere la conclusione di Seneca su un terreno di maturazione filosofica 'moderna'. Sull'assunto stoico senecano (l'uomo nasce per raggiungere la virtù, senza possederla già; anche negli uomini migliori, prima che vengano educati, c'è materia per la virtù, ma non la virtù) Montaigne registra tutta la differenza intercorrente tra «bonté» (naturale) e «vertu» (II, 11: *De la cruauté*) e costruisce larga parte dello strumentario filosofico (in particolare il concetto di *perfectibilité*) che diverrà una sorta di vecchia aria della modernità: Rousseau, l'uomo è *sociable* non *sociale*; Kant, l'uomo è *rationabile* non *rationale*...

Vedremo come tutto questo intarsio sarà ricomposto in un mirabile mosaico.

¹¹⁰ *Ibid.*, 90, 38: «[Quale felicità fu più grande di questa?] Godevano insieme i frutti della natura, madre e tutrice di tutti, e la comune ricchezza era posseduta in pace. E non dovrei forse chiamare veramente ricchi quegli uomini fra cui non avresti potuto trovare un povero? Ma irruppe in quest'ottimo stato di cose l'avarizia; e, nel desiderio di sottrarre alla comunanza dei beni una parte per farla propria, l'uomo rinunciò al tutto e dal godimento illimitato dei beni si ridusse nei limiti del possesso individuale».

¹¹¹ *Ibid.*, 44.

¹¹² «Allora tutti avevano una tempra più forte ed erano pronti alla fatica, ma il loro spirito non aveva raggiunto la piena maturità» (*ibid.*).

Il riferimento al Nuovo Mondo consente, dunque, di richiamare l'ultima parte di *Des cannibales* e la sua prospettiva filologico-ontologica cui Montaigne sembrava aver rinunciato. Innanzitutto colpisce la valenza antiscettica di un finto incidentale, sul quale gli *Essais* vogliono attirare l'attenzione facendo ricorso a una vera o presunta filologia cannibale che, si vedrà, assume in ultima istanza un valore etico-normativo¹¹³. Il contesto, o l'antefatto, sono le risposte «eloquenti» dei tre cannibali condotti a Rouen al cospetto di Carlo IX¹¹⁴. Alla richiesta su cosa trovassero di sorprendente («admirable») nel *mondo di qua* (modo di vivere, magnificenza, estetica della città), la risposta profila l'idea di un (diverso e negativo) altrove, l'*altrove* rispetto al loro mondo, alla *douceur de leur ciel* – mentre lo sguardo relativizzante del Bordolese va a sovrapporsi a quello dei *cannibales*, riconoscendo nella *civilité* un altro senso dell'altrove, solo se lo si consideri da uno sguardo invertito, quello di un *cannibal* approdato a Rouen. Il luogo della *civilité* – l'altrove per i selvaggi – presenta uno scenario «fort estrange» fatto di uomini vecchi, con la barba, che ubbidiscono a un fanciullo. Ma la seconda risposta è ancor più significativa, per la costruzione dell'altrove dei selvaggi. Montaigne la consegna, peraltro, a un costruito sintattico, non raro negli *Essais*, tale da farla risaltare con un enunciato incidentale: «(ils ont une façon de leur langage telle, qu'ils nomment les hommes moitié les uns des autres) qu'ils avoyent aperçu qu'il y avoit parmy nous des hommes pleins et gorgés de toutes sortes de commoditez, et que leurs moitez estoient mendians à leurs portes, décharnez de faim et de pauvreté; et trouvoient estrange comme ces moitez icy necessiteuses pouvoient souffrir une telle injustice, qu'ils ne prissent les autres à la gorge, ou missent le feu à leurs maisons» (I, 31, 214A).

Il marcato valore etico della filologia 'cannibale' – una filologia peraltro fatta propria dallo *scriptor*, via Seneca e Platone – è così evidente da indurre a pensare che il conio sia piuttosto montaigneano e che il suo senso sia in realtà il risultato maggiore dei convincimenti o il motore stesso delle riflessioni dell'autore. Il messaggio non lascia spazio a oscillazioni: nel linguaggio secondo natura dei selvaggi, linguaggio che esprime la natura della cosa, la filologia della natura dice «metà dell'altro» e intende «uomo», unità di io-tu, tu-io, cellula madre del corpo naturale/sociale, dell'io comune realizzato dalle uguali metà moltiplicate in comunità, concetto che Montaigne farà agire, *mutatis mutandis*, anche nel saggio *De l'amitié*, nel suo molecolare scivolamento dalla dimensione individuale a quella sociale. Qui si ha a che fare con un rapporto naturale di inclusione. Il testo, al di là della suggestione senecana, riecheggia un luogo del *Simposio*, e non sarà l'unico, là dove Platone ricorda che *Eros* tende a risanare l'antica natura umana, quando gli uomini erano «tutti interi» – si sforza «di fare di due uno»¹¹⁵ – e ripristinarne l'unità originaria, perduta a causa del peccato di superbia che ha comportato la punizione del dimidiamento: la divisione in due dell'unità. Procedimento opposto, secondo Montaigne, a quello della società civile moderna che, al contrario di *eros*, si nega alla politica dell'amore/amicizia, espelle ed esclude le proprie «metà» rendendole «metà bisognose», espropriate, secondo il lessico

¹¹³ Questi temi sono stati affrontati in un'altra prospettiva in PANICHI, *Montaigne*.

¹¹⁴ L'episodio, nella sua reale indeterminatezza dovuta a un 'difetto' di memoria di Montaigne, è richiamato nell'ultimo lavoro di PH. DESAN, *Montaigne. Une biographie politique*, Paris, Odile Jacob, 2014 (in part. cap. IV, pp. 169-94), che mette in evidenza nel racconto di *Des cannibales* uno scambio di scena e di tempi. L'antefatto nelle cronache dell'epoca: ottobre 1550, Rouen, entrata reale di Enrico II e sua moglie, Caterina de' Medici. Viene allestita in loro onore una «fête cannibale» iniziata con la pace (*Tupinambas*), un annuncio della festa rousseauiana, sino a che non interviene un colpo di scena e irrompe la guerra (*Tabajaras*). Tra i *cannibales*, anche 'comparse', marinai occidentali camuffati appunto da selvaggi. Buoni e cattivi; vincono i buoni. La festa cannibale, con il suo significato antropologico e politico, viene in qualche modo assorbita come retroterra nel saggio *Des Cannibales*, il cui episodio finale poggia su uno scambio di luogo e di tempo, di spessore politico. Nella restituzione montaigneana, la visita di Carlo IX a Rouen del 12 agosto del 1563 è sovrapposta a quella di Bordeaux del 9 aprile 1565, che vede la presenza anche del Bordolese. Montaigne ne ritiene un brutto ricordo a causa dell'insubordinazione dei parlamentari (a cui, *nolens volens*, viene associato), con il conseguente richiamo del re. Le date, vere o presunte, dell'incontro descritto alla fine di I, 31 con i cannibali vengono messe da Desan in stretta connessione alla carriera politica di Montaigne. La lezione dei cannibali è temporalizzata in una sincretica unità di luoghi (Rouen e Bordeaux) e di tempi (1550-1565).

¹¹⁵ PLAT., *Symp.*, 191d e 192e.

senecano, dell'intero e dall'intero, ormai occupato dal desiderio di possesso, di rapina, annullamento dell'altro: lo spazio dell'altro è occupato da una sola parte che diviene il tutto, innaturale pienezza per espropriazione, dimidiamento inedito per la natura che comanda «esatte metà» nell'unità del sé. Montaigne è fermamente convinto che la voce della natura non possa sbagliare; uomo nella sua onticità e essenza è chi è metà dell'altro; tale solo se e in quanto metà dell'altro, se ha in sé il suo esatto reciproco (io-tu).

Nel passaggio dall'uomo alla comunità, la filologia cannibale della reciprocità realizza l'inclusione, l'uomo comunitario-collettivo. La voce della natura dei cannibali chiama *metà bisognose* chi nel corpo sociale moderno ha perso la sua esatta metà, sottratta dall'ingiustizia della modernità, della *civilité*, della *coustume* ma anche della cattiva *nouvelleté*, che attua e perpetua la peggiore delle *inequalité[s]*, come precisa l'*explicit* di *Des cannibales*. La voce della natura e dei cannibali chiama questo dimidiamento «bisognoso» dell'*altrove* intollerabile «ingiustizia», ma in essa, senza tentennamento, è riconoscibile la voce di Montaigne.

La conversione/metamorfosi dello scetticismo attuata negli *Essais* rivela che queste stesse leggi di natura rendono possibile l'esserci dell'uomo e di una umanità nella sola direzione e forma che la natura riconosce: l'*équité*, la giustizia, scaturita dall'*égalité*, dall'uguaglianza, che sola garantisce il concetto di *commun*.

La nozione di amicizia era stato anche uno degli snodi teorici della *Servitude volontaire* di La Boétie che continuerà ad agire sullo sfondo. Il concetto di amicizia perfetta (con le sue prerogative assimilabili a quelle della comunità selvaggia), raccordato proprio ai capitoli sui cannibali, servirà infatti a Montaigne per rafforzare la trama argomentativa e la tensione del suo discorso post-scettico e sfocerà in un'inedita configurazione politica – la politica dell'amicizia in quanto *confrairie*: «C'est un assez grand miracle de se doubler; et n'en cognoissent pas la hauteur, ceux qui parlent de se tripler. Rien n'est extreme, qui a son pareil. Et qui presupposera que de deux j'en aime autant l'un que l'autre, et qu'ils s'entr'aiment et m'aiment autant que je les aime, il multiplie en confrairie la chose la plus une et unie, et dequoy une seule est encore la plus rare à trouver au monde» (I, 28, 191C).

Gli uomini della natura erano, infatti, nella *Servitude volontaire*, «tous uns et unis»¹¹⁶. La *confrairie* politica non palesa una sorta di utopia che rilancia un altrove da desiderare?

Utopia e possibilità

Il secondo riferimento montaigneano all'utopia apre uno scenario che acquista tutta la sua valenza (apparentemente correttiva) solo nel raccordo di *Des cannibales* con *De la vanité*, là dove Montaigne non misura più solo il valore dell'utopia, ma la sua inefficacia pratica rispetto al *sic stantibus rebus* e il suo atteggiamento sembra divenire (salvo in un caso tuttavia da non trascurare) estremamente critico, assorbito dall'analisi distruttiva. *Sic stantibus rebus*: l'ordine dei fatti della società civile moderna si compone secondo regole atte a mantenere un ordine artificiale, funzionale alla politica delle società e degli stati (civili moderni). Ma qui non verranno solo a scontrarsi due modelli di ordine dei fatti contrapposti (positivo quello del Nuovo Mondo, corrotto e negativo quello della pretesa civiltà che si auto-mantiene e si auto-genera dal proprio ordine-disordine; ordine agli occhi della civiltà, disordine agli occhi della natura) secondo un'ottica scontata e un po' ingenua. Se l'ordine dei fatti del Nuovo Mondo *nega* l'ordine dei fatti del vecchio mondo, il tema di fondo rimane sempre e comunque l'intersoggettività, quale anima moderna dell'utopia: l'idea del Nuovo Mondo avvera l'utopia mentre cerca di evitarla.

Montaigne mostra una particolare sensibilità al tema che sembra rivisitare a più riprese. Il punto di avvio è sempre l'amara domanda sullo stato presente, il problema del male nella storia: in una società corrotta, tempo «de la maladie» e dell'assenza dell'idea stessa della morale, come è possibile salvaguardare e rinnovare la *relation avec autrui*, l'intersoggettività, soggetto-oggetto

¹¹⁶ Non mi soffermo qui sull'utilizzo del plurale «uns» da parte di La Boétie che meriterebbe maggior approfondimento.

della relazione stessa, ora che essa è diventata solo *relation à autrui*, cioè una «condition de vivre [...] [qui] nous fait beaucoup plus de mal que de bien» (III, 9, 995B)? Solo la *vis imaginandi* («fortis imaginatio generat casum») permetterà a Montaigne di poter pensare il «ce qui peut advenir» (I, 21, 106C) per l'intersoggettività («la relation avec autrui») nella storia e configurare criticamente la questione del futuro (nonostante la cecità della storiografia), nel tentativo di legare a doppio filo tempo e spazio in una tensione etica infinita, *more plutarcheo* cammino verso la virtù, come per ogni discorso «utile à la postérité», evocato nella lunga aggiunta di I, 21 (105-106C), degno *explicit* per la sua interezza e compiutezza.

Al di là della critica delle utopie quali «descriptions de police, feintes par art» – giuste in teoria ma non valide per la pratica» («se trouvent ridicules et ineptes à mettre en pratique») di III, 9 – il chiasmo concettuale tra Nuovo Mondo e mondo nuovo configura e rilancia il primo termine come una sorta di «essente in possibilità» (la metafora del *monde enfant* di *Des coches* non è di certo casuale).

In particolare, *De la vanité* non si sottrae del tutto ad accordare valore normativo all'utopia: se la priva della sua applicabilità al presente, ormai troppo *desnaturé*, non ne nega però il senso (*seroit de mise*). La «descrizione di un governo immaginario» si ricompone nel testo quale discussione sulla «meilleure forme de société» e sulle regole più *utili* per tenere gli individui uniti (laddove con evidenza «utilità» e «unione» qui vanno nella direzione della nozione ciceroniana di utile, richiamata in *De l'utile et de l'honneste*: III, I, 795C). Pur *via negationis*, e con una punta di ironia mista a denso pessimismo, mentre trova che tale dibattito convenga soprattutto all'esercizio dello spirito come suo *locus amœnus*, Montaigne non esclude che l'utopia possa riprogettarsi quale *locus communis* dell'*inventio*, da cui continuare a trarre alimento per l'argomentazione politica che trova linfa e vita nel dibattito e nella teoria.

Nonostante l'amara conclusione (all'Europa ormai rimane *l'homme de l'homme*, per dirla con Rousseau), il Bordolese riconosce che «telle peinture de police» avrebbe senso in vista di un mondo nuovo, di un nuovo orizzonte dell'umano. Non dichiara in fondo altrove che i confini della speranza indicano nuove strade per poterci salvare e altri capitoli degli *Essais* (in particolare *De l'amitié*) non si erano incaricati di riformulare il problema con esiti 'stupefacenti'? Non aveva forse affermato che la sua occupazione *cavalière* era, come in fondo aveva fatto Platone, di riaprire sempre questioni, da un capitolo all'altro, per rilanciarle senza posa? Non gli piaceva il gioco metaforico della pallacorda che assumeva, come Plutarco, a buona regola della *civil conversation*? Non guardava a Venezia, Lahontan e Angrougne, come segni nella contemporaneità per la salute/salvezza del soggetto collettivo? E non pensa a una formulazione di politica dell'amicizia, quale «multiplication en confrairie» della «chose plus une et unie», del vincolo sociale perfetto, in cui prevale l'idea di assenza di mio e tuo, di volontà comune, di unione delle volontà, etc.?

Un'analisi attenta del lessico utilizzato in questi capitoli svela come l'elevato isomorfismo appartenga non solo a una ben determinata geografia emozionale (La Boétie, afferma Montaigne, è la sua esatta metà: tutto tra di loro era a *metà*), ma a un dominio concettuale proprio al vivere associato. L'epilogo di tali riflessioni spostando il discorso dal piano individuale a quello collettivo produce l'esito 'miracoloso' (la definizione è di Montaigne) dell'amicizia perfetta tra due in una laica *cum fratria*, legandosi a doppio filo con la 'filologia cannibale' di I, 31 che *dice* uomo intendendo «moitié» l'uno dell'altro, quindi *de facto* si applica al corpo sociale e comunitario dei selvaggi. Ogni uno è due, anzi è necessariamente due nell'uno. In questa ottica, le «moitiez necessiteuses» (e il suo stesso concetto), escludenti l'altra metà, sono solo il risultato della dialettica della società 'civilizzata' e costituiscono l'esatto opposto del concetto di «metà/intero» del corpo sociale della comunità/unità cannibale nella reciprocità io/tu: di un originario altrove.

Inoltre, tale isomorfismo (soprattutto tra *De l'amitié* e *Des cannibales*) conduce, tramite un reticolo retoricamente costruito (*liberté volontaire*, volontà comune, assenza di mio e tuo, equità, sovranità assoluta, etc.), a un abbozzo di progetto di palingenesi sociale in filiazione diretta, come anticipato, dalle analisi boetiane nella *Servitude volontaire*¹¹⁷. Molte connotazioni classiche

¹¹⁷ Cfr. N. PANICHI, *Plutarchus redivivus? La Boétie e i suoi interpreti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008² (I ed. Napoli, Vivarium, 1999). Segnalo anche *Amitié & Compagnie. Autour du Discours de la servitude volontaire de La*

dell'amicizia (dall'*Etica nicomachea* al *De amicitia* e *De officiis* ciceroniani), rilanciate in I, 31 retroagiscono sul significato stesso di I, 28, fornendone una lettura politica: cellula madre di una società a venire, con un valore regolativo, *pays au-delà*, valenza morale dello «spazio dell'umanesimo» – di un mondo nuovo. Una sorta di utopia senza utopia.

Il messaggio nel *Des coches*, scaturito anche dalla lettura di Seneca, è inequivocabile: la natura, ultima madre e guida, «bene supremo», sul piano dei vincoli sociali, non ha ancora compiuto il suo estremo sforzo: le resta ancora da fare per realizzare compiutamente l'uomo. Tale tensione è riscontrabile in un gruppo di capitoli che rincorrono temi analoghi, declinati tra disincanto e utopia. E il forte isomorfismo concettuale si salda a sua volta con le declinazioni ontologiche di *Des coches* rinsaldandone la chiave di lettura *en politique*, insieme all'incisività dell'ermeneutica politica proposta in velina a partire da *De la force de l'imagination*.

Nuovo Mondo in terra, altri mondi in cielo?

Lasciando da parte questo aspetto, è opportuno ritornare all'assunto di partenza. L'elemento da sottolineare è che Montaigne si serve dell'«altro mondo», del Nuovo Mondo, come prova della non unicità dell'esistenza dei mondi conosciuti e, quindi, prova della varietà, moltiplicazione e vicissitudine delle forme della natura, diversità che essa ricomprende nel suo «visage pareil et universel» (II, 12, 579A), per poi erigere questo stesso mondo «appena scoperto», nella sua diversità, a una delle migliori forme della natura. Tale mossa permetterà agli *Essais* di assumerlo a norma regolativa¹¹⁸ per il soggetto, il proprio tempo malato e l'umanità corrotta, ormai *denaturée*.

Il passo successivo nel libro primo sarà l'attribuzione dello stesso valore normativo alla «façon [...] originelle des hommes» (*De l'usage de se vestir*, I, 36, 225A), quel *naturel* «qui est général, commun et universel» (*De l'age*, I, 57, 326A), il cui corollario nel libro terzo apparirà quale necessità di distinguere le leggi naturali (*naturelles*) – legate al concetto di libertà sin dall'*Avis au lecteur* – dalle artificiali (*controuvées*); quelle appartenenti allo stato di natura, semantizzate con «aussi étions nous», da quelle che hanno distrutto le stesse leggi naturali, «règles positives de ton invention», come preciserà, in un'aggiunta tarda, *Sur des vers de Virgile* (III, 5, 880C). Leggi che richiedono ubbidienza non perché sono giuste ma perché sono leggi¹¹⁹, il cui credito è l'abitudine «qui nous fait impossible ce qui ne l'est».

La logica conseguenza di tale prospettiva, più che un diniego, rappresenta la decostruzione del concetto di impossibile sino a definirne la temerarietà, nella presunzione di credere di sapere sin dove possa giungere la possibilità (*ibid.*, 180A), con la conseguente non distinzione (anche questa un'aggiunta sull'esemplare di Bordeaux), tra *impossible* e *inusité*, «entre ce qui est contre l'ordre du cours de nature, et contre la commune opinion des hommes, en ne croyant pas temerairement, ny aussi ne descroyant pas facilement».

Montaigne cede ancora una volta al fascino discreto dell'immaginazione, colta nello spettro della sua funzione epistemologica, etica e progettuale, che può dire *sur ce qui peut advenir* – con il linguaggio tipico della profezia, mostra una via da seguire, allude e indica con il dito. Sullo sfondo c'è pur sempre il frammento eracliteo sull'oracolo pitico nella ripresa plutarchea: «il signore, il cui

Boétie, éd. par S. Geonget et L. Gerbier, Paris, Classiques Garnier, 2012; *Les Figures de la coutume. Autour du Discours de la servitude volontaire*, éd. par L. Gerbier et O. Guerrier, Paris, Classiques Garnier, 2012.

¹¹⁸ *De l'institution des enfans*, pur nei toni autobiografici, lascia spazio a riflessioni analoghe: «Mes conceptions et mon jugement ne marche qu'à tasts, chancelant, bronchant et chopant; et, quand je suis allé le plus avant que je puis, si ne me suis-je aucunement satisfait: je voy encore du país au delà, mais d'une vue trouble et en nuage, que je ne puis desmeler. Et, entreprenant de parler indifferemment de tout ce qui se presente à ma fantasie et n'y employant que mes propres et naturels moyens [...]» (I, 26, 146A).

¹¹⁹ La frase è talvolta stata interpretata nel senso della legittimazione montaigneana dell'autorità, ma se messa in rapporto al passo dell'*Apologie*, 583A, diviene leggibile in direzione opposta (cfr. *supra*, III, 2). La conclusione implicita è che chi assume lo sguardo della natura assume lo sguardo genetico che riconduce al punto conclusivo consegnato a *De l'experience* (III, 13, 1072).

oracolo è a Delfi, non dice né nasconde, ma indica»¹²⁰. E *Matteo*, XI, 10. Metodo, secondo Montaigne, seguito da Plutarco (I, 26, 156-157A-B-C; III, 9, 994B).

Ma la storia e l'*humaine capacité* sembrano superare mantica e profetismo: se si è ignorata, quindi non si è saputa sino a oggi indicare l'esistenza di altri mondi (III, 6), la profezia, non solo l'utopia, è stata superata dall'evidenza dell'esperienza, dall'ordine del reale. Dall'ignoranza, la forza dell'intelletto (critico e scettico) ha trovato un Nuovo Mondo, un altro mondo che nell'ermeneutica montaigneana mostra altro e allude ad altro, a un'*alterità* e un *altrove*. Lo spirito umano è ancora capace di trovare ciò che è secondo natura e non contro di essa:

En verité, considerant ce qui est venu à nostre science du cours de cette police terrestre, je me suis souvent esmerveillé de voir, en une tres grande distance de lieux et de temps, les rencontres d'un grand nombre d'opinions populaires monstrueuses et des meurs et creances sauvages, et qui, par aucun biais, ne semblent tenir à nostre naturel discours. C'est un grand ouvrier de miracles que l'esprit humain; mais cette relation a je ne sçay quoy encore de plus heteroclite; elle se trouve aussi en noms, en accidens et en mille autres choses (II, 12, 573C).

Di fronte al disastro della «monstrueuse guerre» di *De la phisionomie* (III, 12, 1041B), la guerra civile, Montaigne non rinuncia a pensare l'idea di una società «bien policée» e la fenomenologia dei vincoli sociali, di contro a ogni forma di «police monstrueuse et contre nature» (I, 32, 116C). Se la sua preoccupazione era di mettere in evidenza la differenza tra utopia (Platone e la *Repubblica*) e il fatto costatabile, «en experience», dell'esistenza di un altro mondo, lo scarto mostra l'emergenza di un'altra possibilità per lo spirito umano, un nuovo paradigma temporale nell'ordine dei fatti – anche se ci si potrebbe chiedere se anche questa non sia in fondo una delle forme dell'utopia. Ma nel discorso montaigneano l'idea del Nuovo Mondo assume, come si è mostrato, un valore regolativo nel suo voler essere un'utopia antiutopica.

Montaigne non cesserà di distinguere l'ordine dei fatti da quello del diritto e dei principi, e continuerà a considerare il *distingo* una necessità di fronte a un ordine dei fatti *in deterius*. Il suo discorso sul male politico e sociale gli servirà a considerare l'*humaine condition* scevra da presunti disegni divini e provvidenzialistici. Il concetto di «mondo nuovo» si rivelerà funzionale a fondare una nuova antropodicea. I costumi contemporanei deteriorati rendono la forma Stato dissoluta (III, 9, 956B), peggiore dell'età del ferro (la natura non ha trovato nome né metallo per designarla)¹²¹, in cui, aveva precisato *De l'art de conferer*, «les dignitez, les charges, se donnent necessairement plus par fortune que par merite» (III, 8, 933B), scegliendo «par conjecture et à tastons, par la race, les richesses, la doctrine, la voix du peuple: tres-foibles argumens. Qui pourroit trouver moien qu'on en peut juger par justice, et choisir les hommes par raison, establirait de ce seul trait une parfaite forme de police».

Nell'ordine dei fatti del mondo civilizzato, quello che Montaigne a più riprese chiama «par notre exemple», «la société des hommes se tient et se coust, à quelque pris que ce soit. En quelque assiete qu'on les couche, ils s'appilent et se rengent en se remuant et s'entassant, comme des corps mal unis qu'on empoche sans ordre trouvent d'eux mesme la façon de se joindre et s'emplacer les uns parmy les autres, souvant mieux que l'art ne les eust sçeu disposer» (III, 9, 956B).

L'ordine del reale porta alla ormai nota conclusione che «[...] toutes ces descriptions de police, feintes par art, se trouvent ridicules et ineptes à mettre en pratique» (*ibid.*, 957B). L'ordine dei fatti del mondo contemporaneo sancisce il suo scollamento dalla teoria, dall'ordine del diritto e dei principi: «Ces grandes et longues altercations de la meilleure forme de société et des reigles plus commodes à nous attacher, sont altercations propres seulement à l'exercice de nostre esprit» (*ibid.*).

Ma non si tratta di una conclusione definitiva. L'aggiunta fa risaltare l'utilità dell'*'inutile'*¹²²: «Telle peinture de police seroit de mise en un nouveau monde, mais nous prenons les hommes obligez desjà et formez à certaines coustumes; nous ne les engendrons pas comme Pyrrha ou

¹²⁰ PLUT., *De Pythiae oraculis*, 21, 404D.

¹²¹ GIOV., *Saturae*, XIII, 28-30.

¹²² Così in una fortunata riflessione di *De l'utile et de l'honneste*: «il n'y a rien d'inutile en nature; non pas l'inutilité mesmes; rien ne s'est ingeré en cet univers, qui n'y tienne place opportune» (III, 1, 790B).

comme Cadmus. Par quelque moyen que nous ayons loy de les redresser et renger de nouveau, nous ne pouvons guieres les tordre de leur ply accoustumé que nous ne rompons tout» (*ibid.*).

La condizione di *empasse* (mettersi a rieducare l'uomo equivale a rompere «il tutto») non implica il fermarsi o arrendersi all'ordine del reale, all'evidenza della 'cattiva' esperienza, per utilizzare il lessico degli *Essais*, ma necessita di un atteggiamento riformulabile come invito e sforzo ininterrotto a 'pirronizzare', anche sul terreno della storia, la società, la «police du monde», tutte le manifestazioni dell'umano, meglio, il «tour de l'humaine capacité» (I, 21, 105C) – senza trascurare l'ambito geografico e cosmologico (chi ci assicura che il Nuovo Mondo sia l'ultimo dei suoi fratelli e la terra abitata sia l'unico dei mondi possibili, come indulge l'*Apologia di Raymond Sebond?*)¹²³. Pirronizzando, mettendo in dubbio i confini della terra abitata, si è scoperto un altro mondo, l'altrove; pirronizzando sulla cosmologia contemporanea si potrebbero scoprire altri mondi e lo stesso eliocentrismo copernicano potrebbe essere superato da nuove scoperte. Se il pirronismo metodologico ha funzionato per il concetto di illimitatezza dei confini del mondo fisico (e il superamento del geocentrismo), che non a caso Montaigne chiama *pays infini* (l'America come «spazio dell'umanesimo»), questo stesso principio deve valere anche per la storia del mondo e le sue coordinate temporali, per il «tempo dell'umanesimo» – senza sottrarsi al discorso cosmologico.

Altre forme umane sono ancora possibili, superiori alla nobiltà delle forme degli antichi che nella storia non hanno rappresentato ancora il supremo sforzo della natura: produzione di forme superiori alle stesse forme selvagge se, come gli *Essais* hanno mostrato, i selvaggi sono *anciens du nouveau monde*, cioè assimilati ai migliori filosofi dell'antichità. Ed è esattamente questa considerazione – che la natura potrà produrre forme migliori – a costruire un orizzonte di attesa che prelude a un nuovo paradigma temporale e continuare a intravedere il metaforico *pays au delà*, l'altrove che è anche un altro tempo; e al pari sottrae la concezione della storia a quella ciclicità che gli studiosi di Montaigne spesso vi hanno indebitamente letto, dilatando il «tourner en rond» a tutto il paradigma storico.

Nel lessico montaigneano lo sguardo di uomini già formati – cioè decaduti e degenerati – dall'identità intollerante della *coustume* impedisce di cogliere altre possibilità a partire dalla stessa natura originaria e non permette di configurare la possibilità della *nouveauté* che – a differenza dell'*innovation*, la mera modernità, peggiore dell'età del ferro, nei termini in cui gli *Essais* l'hanno stigmatizzata a oltranza – schiude altre possibilità, orizzonti, visioni plurali.

L'ipotesi configurata dalla struttura profonda del testo, da un lato, induce a considerare l'avveramento della condizione indicata sin dall'*Avis au lecteur* (la «douce liberté des premieres loix de nature») nel modello di uomini incorrotti, formati non dall'abitudine ma solo dalla natura che li governa con leggi naturali e universali (nell'unico senso accettato da Montaigne: naturali e universali sono, infatti, le leggi «qui sont empreintes en l'humain genre par la condition de leur propre essence»: II, 12, 580A); dall'altro, incrina il senso dell'utopia primitivistica restituendo, come emerge dall'aggiunta sull'esemplare di Bordeaux, alla stessa idea di amicizia il privilegio delle origini di un nuovo rinascimento. Il Nuovo Mondo diventa così l'orizzonte e l'indizio della possibilità del vecchio, possibilità di un nuovo inizio. Tutto deve essere ancora possibile e l'idea della decrepitezza (del mondo) può incontrare quella del suo ringiovanimento: il lucreziano perpetuo fiorire, scorrere, perire di forme si attesta per il futuro come un'inesauribile riserva di possibilità. L'osservazione di ciò che non c'è non è un buon criterio per ciò che può esserci: l'esserci del Nuovo Mondo, ormai evidenza dell'esperienza, diviene sicuro indizio della possibilità

¹²³ «[A] Ta raison n'a en aucune autre chose plus de verisimilitude et de fondement qu'en ce qu'elle te persuade la pluralité des mondes: [B] *Terramque, et solem, lunam, mare, caetera quae sunt / Non esse unica, sed numero magis / innumerali*. [A] Les plus fameux esprits du temps passé l'ont creue, et aucuns des nostres mesmes, forcez par l'apparence de la raison humaine. D'autant qu'en ce bastiment que nous voyons, il n'y a rien seul et un, [B] *cum in summa res nulla sit una, / Unica quae gignatur, et unica solaque crescat*, [A] et que toutes les especes sont multipliées en quelque nombre; par où il semble n'estre pas vray-semblable que Dieu ait faict ce seul ouvrage sans compaignon, et que la matiere de cette forme ait esté toute espuisée en ce seul individu» (II, 12, 524). Cfr. s.v. *Montaigne*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, direzione scientifica di M. Ciliberto, Firenze-Pisa, Istituto Nazionale del Rinascimento-Edizioni della Normale, 2014, vol. II, pp. 1269-72.

del ringiovanimento del vecchio. In questo caso l'«ingenieux melange de nature» darebbe vita a un «ingenieux melange» del nuovo vivere associato, della nuova società.

Il tentativo di interpretare *en politique* anche *De l'amitié* ha prodotto qualche rimarchevole risultato: dai cannibali agli amici, dagli amici ai cannibali, nulla sembra più autorizzare la lettura di I, 28 scollata dai risultati di I, 31 e III, 6. Il circolo virtuoso instaurato tra i tre capitoli degli *Essais* evita l'idea del ritorno alle origini, connotante l'utopia primitivistica, non precludendosi tuttavia un suo rilancio sul piano del vincolo dell'amicizia (a cui il Bordolese riconosce gran parte delle prerogative della comunità cannibale). Se il Nuovo Mondo serve da proposta normativa, lo stesso vale per il concetto di amicizia. Demitologizzato, il lessico del *De amicitia* montaigneano svela il suo *coté* politico. Pur condividendo i presupposti del Nuovo Mondo, guarda al di là di esso a un mondo nuovo, lo stesso auspicato, *inter linea*, in *De la vanité*, sancendo l'uscita dall'idea di utopia senza entrare in quello di ucronia. L'ambivalenza imperfetta o il quasi chiasmo tra i due concetti (Nuovo Mondo e mondo nuovo) trova qui tutta la sua ragion d'essere. Del resto, la definizione 'giuridica' di amicizia come «droit gouvernement selon les loix de nature», era stata elaborata negli stessi anni da Bodin¹²⁴. Nel rilanciarne la dimensione politica, Montaigne attualizza la rigenerazione del comando della natura, «mere» (*passim*), «guide prudent et juste» (III, 13, 1113B), generatrice di libertà.

Dono e frutto della conversione dello scetticismo, il Bordolese ci aveva avvertito: lo spirito umano è il più grande operatore di miracoli. Sembra quasi che suggerisca che il mondo possieda il sogno di qualcosa di cui non ha pienamente coscienza per poterlo possedere pienamente e realizzare. Se si considera più da vicino l'uso delle fonti antiche nei capitoli interessati, non si tarda a capire che non si tratta di congiungere il passato con l'avvenire, ma di porre a compimento le idee del passato: l'umanità non è chiamata a intraprendere un nuovo compito, ma realizzare il suo antico lavoro nella conoscenza di sé e delle relazioni sociali più eque.

L'indiano e la vita della morte

Montaigne compirà l'ultimo passo, com'è noto, sull'onda lunga di un'altra assimilazione tra filosofi antichi e selvaggi, sul terreno del coraggio e della fierezza di fronte alla morte come parte ineludibile dell'*ars bene moriendi*. L'atteggiamento gioioso dei *cannibales* è simile a quello dei migliori filosofi antichi (Socrate, Seneca, Catone) – e anche delle «buone mogli» (*Pæte non dolet*), considerazione, come si vedrà, non peregrina e incompleta.

Lontano nel tempo, il tratto di nobilitazione filosofica del selvaggio montaigneano colpirà Nietzsche che, da appassionato lettore degli *Essais* (anche nell'edizione Didot, dono natalizio di Cosima Wagner)¹²⁵, lo evocherà nella *Gaia scienza* parlando del dolore profondo di chi scava in se stesso¹²⁶.

Non è un caso che il tema della morte non venga ricontestualizzato dal Bordolese nell'area semantica dell'altrove. Con un'unica eccezione. Prima di morire, La Boétie chiede febbricitante all'amico – che lo riferisce nella narrazione dell'agonia di Etienne consegnata alla celeberrima *Lettera al padre* – di dargli un posto, dato che ora non ha più esistenza («Je n'ay plus d'estre»)¹²⁷. Montaigne risponderà consolatorio che Dio presto gliene darà uno migliore. Il Sardalese, «la mort entre les dents», avrà la forza di replicare con l'ultima voce: «Y fusse-je desja, mon frere [...]. Il y a

¹²⁴ J. BODIN, *Les six livres de la Republique*, Paris, chez Jacques Du Puis, 1583 (I ed. Paris, Du Puys, 1576), Faksimiledruck der Ausgabe, Scientia Aalen, 1961, I, 1, p. 4; traduzione italiana, *I sei libri dello Stato di Jean Bodin*, a cura di M. Isnardi Parente e D. Quagliani, 3 voll., Torino, UTET, 1964-1997, vol. I, 1, p. 163. Per la prima traduzione italiana, *I sei libri della Repubblica di Giovanni Bodino, tradotti di lingua francese in italiana per Lorenzo Conti*, Genova, Girolamo Comino, 1588.

¹²⁵ Cfr. *infra*, V, 4.

¹²⁶ FW, *Prefazione alla seconda edizione*, 3, pp. 20-1. Cfr. anche M, 135, p. 105 (*L'essere compassionati*); per l'edizione di riferimento delle *Opere* di Nietzsche e l'adozione delle sigle convenzionali, vedi *infra*, V, 3, nota 108.

¹²⁷ Cfr. *infra*, III, 7.

trois jours que j'ahanne *pour partir*»¹²⁸. Affannarsi a partire... Ma per *dove*? Per un non luogo/altrove cui Dio ci ha destinati?

Qui l'altrove diviene prigioniero dell'infinito al punto da non trovare termine di paragone *en experience*, da perdere ogni possibile sfumatura di carattere utopico, se non per la sua riconfigurazione nell'utopia della ricompensa morale (premio o castigo). Qui l'*altrove* diviene assoluto e per Montaigne forse il *non-altrove* ontologico – ma ancora una volta un *qui e ora*. Perché, come insinua l'*Apologie de Raymond Sebond*, all'uomo non è dato sapere se la sua anima sia immortale o mortale. Una simile idea si può immaginare solo come inimmaginabile altrove. Ma un altrove inimmaginabile è un non altrove. E per Montaigne l'anima *forse* muore con il corpo. Qui si misura tutto l'allontanamento in ambito morale, nel metodo e nei risultati, dalla catartica purga scettica, che espelle la malattia insieme al rimedio e la ragione insieme alla ragione.

¹²⁸ *Fragment [Extraict] d'une lettre que Monsieur Le Conseillier de Montaigne escrit à Monseigneur de Montaigne son père concernant quelques particularitez qu'il remarqua en la maladie et mort de feu Monseigneur de la Boétie*, in MONTAIGNE, *Œuvres complètes*, textes établis par A. Thibaudet et M. Rat, introduction et notes par M. Rat, Paris, Gallimard, 1992, p. 1360. Le *Lettres* si trovano alle pp. 1347-60 (edizione di riferimento: da qui in poi indicata con la sigla *L* e le pagine nel corpo del testo), oppure in *Œuvres complètes d'Estienne de la Boétie*, vol. II, pp. 165-80. Una traduzione italiana si legge in M. DE MONTAIGNE, *Lettere*, con testo originale e traduzione a fronte, a cura di A. Frigo, Firenze, Le Monnier, 2010.

7. *Non homo, sed.* Drammaturgia della morte

Il vouloit faire comme la lampe qui, preste a deffaillir,
eclate et donne jour d'une plus vive lumiere

Sa mort en est une qui me bat
(Pierre de Brach a Giusto Lipsio)

Miserable *orphelinage*! si faut-il que ie te chasse à quelque
prix que ce soit [...]
(Marie de Gournay a Giusto Lipsio)

[...] d'avoir voulu r'embrasser et r'échauffer en moy les
cendres de son mary, et non pas l'espouser mais se rendre un
autre luy-mesme ressuscitant en elle à son trespas une
affection où jamais elle n'avoit participé que par les oreilles,
voire luy restituer un nouvel image de vie par la continuation
de l'amitié qu'il me portoit
(Marie de Gournay, *Preface*, in *Les essais de Michel seigneur
de Montaigne*, 1595)

La malattia mortale: Je ne cherche qu'à passer

«Monsieur de Montaigne est mort». È il 13 settembre 1592: Michel ha cinquantanove anni e sette mesi. Laconicamente luminoso, l'*incipit* della lettera intempestiva di Pierre de Brach da Bordeaux a Giusto Lipsio (del 4 febbraio 1593)¹²⁹ annuncia in un lampo di senso l'assoluto e irreversibile vuoto della perdita. Meno longevo del padre Pierre Eyquem, della madre, del nonno e del bisnonno (morti, rispettivamente, a 73, 90, 69 e 86 anni), di Marie de Gournay Le Jars (1566-1645), ma non dei figli, deceduti quasi «tous en nourrice» (II, 8, 389: solo Léonor sopravviverà)¹³⁰ – eventi luttuosi trattati dal filosofo in maniera, talora, 'disinvoltata' («J'en ai perdu, deux ou trois, sinon sans regret, au moins sans fascherie»: I, 14, 61). Anche della morte della figlia maggiore, *perdue* in tenerissima età, Montaigne sembra non conoscere il morso. Il 10 settembre del 1570 dedica a Françoise de la Chassaigne la pubblicazione della traduzione boétiana di un opuscolo plutarco (Lettre de consolation de Plutarque à sa femme)¹³¹. Nella lettera (*A Mademoiselle de Montaigne, ma femme*), mentre ricorda con generosa emozione l'investitura del lascito testamentario boétiano («ce mien cher frere et compaignon inviolable, me donna, mourant, ses papiers et ses livres, qui m'ont esté depuis le plus favory meuble des miens»), a suo modo vorrebbe *consolare* la moglie, per la perdita della figlia tanto attesa, proprio con le parole di Plutarco: «[...]

¹²⁹ J.-F. PAYEN, *Recherches sur Michel de Montaigne. Correspondance relative à sa mort*, «Bulletin du Bibliophile», XV, 1862, p. 1292. Oltre i testi di Bonnefon, Frame, etc., si vedano almeno H. FRIEDRICH, *Montaigne*, traduction française par R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968, pp. 271-315 (I ed. Bern, Francke, 1948; II ed. ampl. Bern-Munchen, Francke, 1967); F. GARAVINI, *Mostri e chimere. Montaigne, il testo e il fantasma*, Bologna, il Mulino, 1991, pp. 201-15; G. NAKAM, *Parcours et visages de la mort de Montaigne dans les Essais*, «BSAM», s. VIII, 43-44, 2006, pp. 17-30.

¹³⁰ Ancora nel 1583 Montaigne scrive nel *livre de raison*: «1583 nous eusmes encores une fille qui fut nommée Marie batisée par le sieur de Jaurillac conseiller en la cour du parlemant son oncle et ma fille Léonor Elle mourut peu de jours après».

¹³¹ Riprodotto in *Œuvres complètes d'Estienne de la Boétie*, vol. II, pp. 35[37]-48.

la fortune vous a rendu ce present si propre, et que, n'ayant enfant qu'une fille longuement attendue, au bout de quatre ans de nostre mariage, il a falu que vous l'ayez perdue dans le deuxiesme an de sa vie. Mais je laisse à Plutarque la charge de vous consoler [...]»¹³².

Almeno due elementi sembrerebbero andare nel senso dell'accoglienza 'disinvolta' della morte della primogenita «que vous avez perdue». Una figlia avvertita lontana al punto da indurlo a scambiare (se non volessimo leggersi il *lapsus calami*) due mesi di una fragile esistenza con due anni di una vita solo immaginata, una breve permanenza, un transito d'ali, segnali autografi su un esemplare dell'*Ephemeris historica* di Beuther, diventato di fatto *livre de raison*: «[Iunius 28, p. 187] 1570 Naquit de François de la Chassaigne et de moë une fille que ma mere et mons^r le presidant de la Chassaigne pere de ma fame surnomarent Thoinette c'est le premier enfant de mon mariage Et mourut deus moës apres»¹³³. Vita di soli due mesi: alla fine di agosto del 1570 la morte irrompe sulla scena ed esce quasi sommessa. Il tono di Montaigne non registra eccessi emotivi. Del resto anche negli *Essais* non si nasconderà: «La plus commune et la plus saine part des hommes tient à grand heur l'abondance des enfants; moi et quelques autres à pareil heur leur default» (I, 14, 62C). La parentela fisiologica, il figlio di carne e della natura/necessità, ammetterà, è meno forte e sentita di quella intellettuale del figlio dello spirito, il libro (o il discepolo), che pur sempre è figlio della libertà del volere (la *liberté volontaire*), come nel vincolo dell'amicizia, qui vincolo del lutto e della vedovanza (gli *Essais* come supplemento alla e della morte di La Boétie), mancanza saturnina creatrice di figliolanza, tombe e sepolcri vivificatori, portatori di vita. Che dalla morte nasca la vita, in un'incessante dialettica di notti e giorni, Montaigne lo ha appreso da una sorta di testo fondatore a lui molto caro, il *De rerum natura* di Lucrezio, che coprirà di annotazioni leggibili in questa direzione, così come alcuni passi di *Que philosopher c'est apprendre à mourir* – una commistione tra Lucrezio, Seneca e, a tratti, Plinio.

Le parentele intellettuali sono, dunque, le più forti; anche Lipsio lo scriverà a Marie nella lettera da Lovanio [IX des cal. De juin] il 24 maggio 1593: «amo te Virgo, sed sic ut Sapientiam amo, caste: fac idem mihi, et quoniam *pater tuus ille obiit, cense me fratrem*»¹³⁴. Del resto, come ricorda Payen, se La Boétie lascia la sua biblioteca a Montaigne e Léonor, quella del padre al canonico di Auch, Montaigne in punto di morte dona il diritto di portare le sue insegne a Charron che, a sua volta, farà testamento in favore di una delle sorelle del Bordolese, e Marie de Gournay lascerà la sua biblioteca a La Mothe le Vayer¹³⁵: «Les intelligences se marioient à leurs tours [...]». Come dargli torto?

La dedica alla traduzione dell'opuscolo del Cheronese si presenta sotto il segno di doppie consolazioni per doppie morti, ma Montaigne, *luy*, l'unica consolazione di cui avrebbe avuto bisogno sarebbe stata quella per il morso tarantolato della morte di La Boétie, quella perdita irrevocabile e quel lutto mai più mancato di invocare e *ruminer*. Anche se sa che la vita «est perdable de sa condition» (III, 13, 1111B) e, come ha fatto notare Géralde Nakam, tutto il percorso degli *Essais* sembra andare dalla morte (già convocata nella lettera al lettore) alla vita (soprattutto nei palpiti del libro III) sino alla struggente *preghiera finale di vita*, una sorta di rinnovata ode al sole (dalla morte alla vita), con cui si chiudono gli *Essais*. Dall'essere l'«étrangère» di casa, la morte diverrà insieme alla vecchiaia l'irriducibile opacità del *bios*, dopo esser stata compatriota e 'abituale' della vita, nella invocazione/rimedio della sua anticipazione come pratica dell'esistenza, nel saggio I, 20, mediante la *vis imaginandi*.

¹³² *Ibid.*, p. 36.

¹³³ Cfr. la trascrizione di A. LEGROS, *Montaigne manuscrit*, Paris, Garnier, 2010, p. 85.

¹³⁴ Ora in MARIE DE GOURNAY, *Œuvres complètes*, éd. par J.-Cl. Arnould, vol. II, Paris, Champion, 2002, p. 1937 (la *Correspondance* si trova alle pp. 1932-44); traduction française, in PAYEN, *Recherches sur Michel de Montaigne*, p. 1310. Per il carteggio con Lipsio (*IUSTI LIPSI Epistolarum selectarum*, I, *Centuriae ad Belgas*, 15, in *IUSTI LIPSI Opera omnia*, typis Andraeam ab Hoogenhuysen et Societatem, Vesaliae 1675, in part. p. 750) e relativa bibliografia, cfr. PANICHI, *Montaigne*, pp. 37-9 e anche *infra*, III, 7. Lipsio, più tardi, si rammaricherà di aver prodigato la sua stima a Marie de Gournay (G. Abel, *Juste Lipse et Marie de Gournay*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXV, 1973, pp. 128-29).

¹³⁵ PAYEN, *Recherches sur Michel de Montaigne*, p. 1305, nota 1. Il lascito compare dal secondo testamento della Gournay (21 décembre 1644), in GOURNAY, *Œuvres complètes*, p. 1957.

Della sua malattia, Montaigne comincia a parlare sin dal primo attacco, nella primavera del 1578. Malattia temuta e attesa dalla condizione di «vieillesse» (II, 37, 759A). Ne ha orrore quanto la vecchiaia, «hideuse» – con la sua *decrepitude* e *laideur* morale è spettro della morte. Sono le prime coliche nefritiche, ma ha quasi presentimenti di morte. Considera la sua la peggiore delle malattie, «la plus soudaine, la plus douloureuse, la plus mortelle et la plus irremediable», a cui però, solo nell'autunno dell'anno successivo, mostra di essersi già *accomodé*. Diciotto mesi «en ce mal plaisant estat». In due anni accusa cinque o sei attacchi della malattia «pierreuse» (*ibid.*, 763A), già letale per il padre. Gli gioveranno le cure termali, comprese quelle fatte in Italia, anche se durante il viaggio non mancherà di descriverne i sintomi, calcoli e litiasi, con meticolosa attenzione. Gli eccessi si faranno sentire ancora più tardi e non lo abbandoneranno più. Nelle aggiunte del 1588 agli *Essais* la descrizione della malattia raggiunge toni accorati che sembrano avere relazione con la «lesion enormissime», avvolta ancora da mistero: «On te void suer d'ahan, paslir, rougir, trembler, vomir jusqu'au sang, souffrir des contractions et convulsions estranges, deguster parfoys de grosses larmes des yeux, rendre les urines espees, noires, et effroyables, ou les avoir arrestées par quelque pierre espineuse et herissee qui te puinct et escorche cruellement le col de la verge» (III, 13, 1091B). *Corps dur et massif*, cotto nelle reni, che nessuna bevanda riuscirà mai a sciogliere; bisognerà solo cercargli un passaggio per espellerlo. Ritenzione vescicale e anuria come testimonia in III, 4, 837C: «l'opiniastreté de mes pierres, spécialement en la verge, m'a parfois jeté en longues suppressions d'urine, de trois, de quatre jours [...]». Quell'arsura, descritta nel *Journal de voyage*, proveniente da calore interno, gli farebbe mangiare solo frutta e verdura – sempre «bocca asciutta e sitibonda» (J 180). Poi urine simili all'acqua ferrosa delle terme di Bagni di Lucca, come il ricordo doloroso di La Boétie – la violenza del corpo e dello spirito viene accomunata nel colore della perdita (dell'amore?): «erat tunc dolor ad unguem sinistrum»¹³⁶.

Probabilmente è affetto anche da un'ernia inguino-scrotale («nature m'a traité illegitiment et incivilement», III, 5, 887B). Da Bagni della Villa lamenta un intermittente «gonfiore» del testicolo destro, «come assai volte m'avviene»: il *bagno* fa «scemare il sonaglio mio dritto» (J 177). Ma ha sofferto di altre patologie: soprattutto *migrena*, «questo patire di testa» (J 178): emicranie fortissime da indurre il vomito (crisi, forse più leggere anche nel suo viaggio in Italia; ancora a Bagni della Villa la testa «sempre ad un modo non si saldava in suo bono stato. A certe ore sentiva lì questa alterazione ch'era aumentata del travaglio della fantasia», poi Bologna, Firenze, Siena, San Quirico...), gastralgie, vertigini, vomiti. Lapidario, conclude: «Je vois plusieurs desfaillances corporelles, qui font horreur seulement à nommer». Forse non poteva immaginare l'affondo terminale: accidente neurologico, cerebro-vascolare, aprassia bucco-linguale, con afasia¹³⁷.

Post mortem?

La «lettre du deuil» di Pierre de Brach a Lipsio, ricca delle sollecitazioni attese da un figlio spirituale, va ricostruita nel dettaglio della sua portata filosofica per la capacità di convocare l'intero mondo simbolico sull'immagine della morte e i suoi correlati. Portatore dell'annuncio luttuoso, Pierre si dipinge come «la corneille d'une si facheuse nouvelle!». Amarezza e dolcezza ricoprono le note che vanno a descrivere la zampillante energia dell'anima esplosa poi spenta: «[...] mal à propos apele ie amertume sa mort puis qu'il l'a et goustée et prinse avecques douceur; ainsi la douceur restera a luy et l'amertume à nous: la douceur à luy qui, apres avoir heureusement vescu, est heureusement mort, et en une age où au delà il est trouvé plus de mal que de bien, plus de

¹³⁶ Cfr. PANICHI, *Montaigne*, p. 279.

¹³⁷ Nel 1996 il «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne» dedica una tavola rotonda alla questione della «pathologie terminale» dell'autore degli *Essais* (A. EYQUEM avec P. ALBOU, R. BERNOUILLI, M. DAUDON, F. POTTIÉE-SPERRY, J. THOMAS, P. TROTOT, *La mort de Montaigne, ses causes rediscutées par la consultation posthume de médecins spécialistes de notre temps*, «BSAM», s. VIII, 4, 1996, pp. 7-16). Tra le cause, il determinismo genetico della malattia ereditata dal padre.

desplaisir que de plaisir à vivre, estant suiet à une impotente goutte et à une douloureuse colique pierreuse»¹³⁸. L'amarezza (Brach) e l'orphelinage poi *sepulcre* (Marie de Gournay) per la morte del Bordoiese, tuttavia, non potranno avere la meglio proprio in virtù della figliolanza spirituale (Marie de Gournay e lo stesso Brach) e della posterità dei *suffisants lecteurs*:

lamertume [*sic*] demeurera à nous et à moy particulierement pour estre privé de la douce et agreable conversation d'un homme si rare et privé des fruicts qu'il produisoit; mais il ne sera pas comme des arbres, lesquels, le corps estant mort, ne feuillent, ne fleurissent et ne fruitent plus. La verdeur des feuilles et la bonne odeur des fleurs de sa renommée ne se perdra jamais, et les fruits de son esprit dureront contre les aans tout autant que le gout demeurera entier aus bons esprits, pour iuger et desirer la douceur de si dous et precieus fruicts que les siens.

Come Marie de Gournay, che nell'edizione postuma con buona probabilità aggiungerà di sua mano l'elogio della «fille d'alliance» (II, 17, 661C), Pierre de Brach vanta una sua «liaison» ininterrotta con il *mourant*: «Il ma faict cet honneur d'avoir faict mention de moy iusques à ses dernieres parolles»¹³⁹. In punto di morte, questa volta secondo la testimonianza di Pasquier, Montaigne pensa anche a Marie e incarica il fratello (La Brousse) di darle l'estremo saluto¹⁴⁰. Non si tratta di un mero accostamento (postumo) del 'sentire' verso due allievi, sulla base del peso emotivo e passionale. Le parole di Pasquier investono ordini del discorso complementari, solo apparentemente irrelati.

Marie. Certo, la Gournay potrebbe essere stata la fonte maggiore di alcune riflessioni tardive sull'amore del saggio *Sur des vers de Virgile*, l'origine della passione amorosa vissuta nell'età matura «come il vischio su un albero morto» («comme le guy sur un arbre mort»), passione che ridà la vita come il mare lucreziano; *de son coté*, la passione per «son pere» ricalcherebbe la stessa visionaria emozione con cui «a diciotto o diciannove anni» aveva letto gli *Essais* e 'ammirato' la loro «science de vivre» («Certes il est trop plus aisé de vaincre que de vivre, et plus de triumphans que de sages»)¹⁴¹: «L'admiration dont ils me transsirent lors qu'ils me furent fortuitement mis en main au sortir de l'enfance, m'alloit faire reputer visionnaire», scriverà in modo più compiuto nella *Preface* alla sua edizione degli *Essais* del 1635¹⁴² – e il tono per imitazione sfiora, forse non a caso, il lessico utilizzato da Montaigne nel riferirsi a Virgilio, come nota anche Rigolot. Peraltro l'*apologie* di *Sur des vers de Virgile*, *id est* dell'amore, contenuta nella stessa *Preface*, sottolinea come «sa [di Montaigne] liberté d'anatomiser l'Amour», la «theorique de l'Amour», «les discours francs et speculatifs sur l'Amour», siano compatibili con la «Philosophie Morale» montaigneana. L'attaccamento a *mon pere*, conosciuto nel 1588 a Parigi («Il la vint voir et remercier dès le

¹³⁸ *Lettre de P. de Brach à Juste Lipse*, in PAYEN, *Recherches sur Michel de Montaigne*, p. 1293.

¹³⁹ Gli ha dedicato, tra l'altro, anche un sonetto (*A M. de Montaigne, Conseiller en la Cour*): «Montagne, tu me dis que ce temps miserable / A mes vers produira un fertile argument, / D'où ie pourrai chanter aussi divercement / Comme est divers l'effet d'un temps si variable. / Je ne sçaurai chanter en un temps desplorable, / Ains au lieu de chanter, ie voudroi seulement / Soubs un vers adeulé, déplorer tristement / Le malheur de la France en son mal incurable. / Mais de quoi serviroit de plaindre son malheur? / Si ce n'est d'augmenter le cours de ma douleur / Depuis qu'à nul remede elle ne veut entendre? / Depuis qu'en sa fureur sa lâche traison / R'aguise encor son fer, et souffle le tison / Qui la doit remeurtrir et couvrir soubs sa cendre», in *Poemes de Pierre de Brach bourdelois divises en trois livres*, Bourdeaux, Par Simon Millanges, 1576, ff. 137v-138r (e anche in *Œuvres poétiques de Pierre de Brach sieur de la Motte Montussan*, publiées et annotées par R. Dezeimeris, Paris-Bordeaux, G. Gounouilhoul, 1862, vol. II, p. 153, n. XXI).

¹⁴⁰ Nella missiva a Giusto Lipsio del 2 maggio 1596, Marie de Gournay lo informerà della perdita delle lettere durante il tragitto («Et ce qui me tint ignorante de ce trepas si longtemps que vous avez vu, c'est que les lettres qu'on m'envoya soudain par l'ordonnance du mourant avec son tres cher adieu se perdirent en chemin»), in GOURNAY, *Œuvres complètes*, p. 1939; in PAYEN, *Recherches sur Michel de Montaigne*, p. 1304.

¹⁴¹ M. DE GOURNAY, *Préface sur les Essais de Michel seigneur de Montaigne*, in *Les Essais de Michel Seigneur de Montaigne. Edition nouvelle trouvée apres le deceds de l'Auteur, reveuë et augmentée par luy d'un tiers et plus qu'aux precedentes impressions*, Paris, Chez Abel l'Angelier, 1595, p. s.n., édition établie avec une introduction, des notes, et un glossaire par F. Rigolot, «Montaigne Studies», I, 1989, pp. 21-60. Le *Préfaces* 1611 e 1635 si leggono ora in GOURNAY, *Œuvres complètes*, pp. 273-341.

¹⁴² *Les Essais de Michel Seigneur de Montaigne. Edition nouvelle exactement corrigée selon le vray exemplaire*, Paris, Chez Jean Camusat, 1635 (riprodotto in appendice a M. DE GOURNAY, *Préface à l'édition de 1635 des Essais*, «Montaigne Studies», II, 1990, 2, pp. 68-98).

lendemain, luy presentant l'affection et l'alliance de pere à fille: ce qu'elle receut avec tant plus d'aplaudissement, de ce qu'elle admira la sympathie fatale du Genie de luy et d'elle: s'estant de sa part promis en son cœur une telle alliance de luy depuis la premiere inspection de son Livre: et cela sur la proportion de leurs aages, et l'intention de leurs ames et de leurs mœurs»¹⁴³ dopo la falsa notizia della sua morte, è fuori discussione – anche se di quella presenza ha potuto godere «deux ou trois mois seulement»¹⁴⁴. Marie registra la «violente fièvre d'ame»: «on estoit prest à me donner de l'hellebore». Nella stessa *Preface* (1595) ringrazia Brach per l'«assistance» dedicata a madame de Montaigne dopo la morte del marito. Ora si erige a «bon tuteur» *de mon pere*. Aveva sperato di potersi sostituire a Etienne: «Lors qu'il me loüoit, je le possedois; moy avec luy. Et moy sans luy sommes absolument deux. Il ne m'a duré que quatre ans, non plus qu'à luy La Boétie». Voleva esserne il supplemento, in virtù di «cette genereuse et philosophique amitié»¹⁴⁵. Anche Brach avrebbe voluto prenderne il posto nel cuore di Montaigne¹⁴⁶.

Ma entrambi non *guardano* la morte del loro maestro. L'assenza dello sguardo pesa e vale, anticipandola, la teorizzazione della inadeguatezza e dello scarto. Pierre se ne duole: «[...] ce qui me donne plus de regret de n'y avoir esté, comme il disoit avoir regret de n'avoir personne près de luy à qui il peust *desployer* les dernieres conceptions de son ame»¹⁴⁷. Ora comprende che non potrà mai più rimpiazzare l'*inthime et inviolable ami*, Etienne, e divenire l'altra *moitié* di Michel. Ma il lettore riceve comunque una conferma. Ancora una volta, la figliolanza intellettuale si rivela più forte del vincolo familiare: in quel momento, quando *cronos* si divora, dopo aver divorato i propri figli, e negandosi diviene eterno, non c'è *nessuno* che possa accogliere le *déploiement* delle «dernieres conceptions de son ame», nonostante sia presente la moglie. Nel *récit* luttuoso Montaigne, proprio lui, *adeguato*, al contrario aveva raccolto «les imaginations [...] grandes, grandes [...] admirables, infinies, et indicibles» di La Boétie morente: stesso sentire, stessa anima, stesso cuore, stessa volontà, tutto insieme e a metà. *Adaequatio mentis et cordis*.

Il secondo elemento del racconto di Pasquier è l'evocazione di un *transitus in mortem* sempre esorcizzato dal Bordolese: «ceste sorte de mort, la plus muette», *esquinancie* (secondo il *Dictionnaire de l'Académie*, infiammazione della gola, angina) – e, al contempo, quasi per paradosso, troppo rumorosa per chi aveva scritto di preferire «une mort toute mienne» (III, 9, 956B) e reclamato il diritto di morire senza che «l'un tourmente vos yeux, l'autre vos oreilles, l'autre la bouche; il n'y a sens ni membre qu'on ne vous fracasse» (III, 9, 978B); parole che, non a caso, ricordano il desiderio espresso in punto di morte da La Boétie, almeno nella restituzione montaigneana della celeberrima *Lettera al padre* (senza data, né luogo) – modo scelto per teorizzare la doppia adeguatezza: del comportamento di fronte alla morte della *singularità* che si pensa come universale; del testimone «veritiero» che riferisce sulla morte. Montaigne si era talvolta interrogato sull'aspetto con cui la morte gli si sarebbe presentata: «n'est qu'un instant, mais il est de tel pois que je donneroy volontiers plusieurs jours de ma vie pour le passer à ma mode» (III, 9, 984B).

Pierre de Brach, lontano come Marie dagli occhi della morte, non vuole sottrarsi del tutto da un compito che si vedeva comunque assegnato; non vuole recedere dal 'ruolo' mancato ed erige, disegnandola, una *demi-mort* filosofica cui avrebbe assistito, lungo una unità di luogo (Parigi) e di tempo (10 luglio 1588) – ma non del tempo della memoria («il y a quelques années»). Payen, non a torto, ipotizza si tratti della malattia a cui Montaigne fa solo allusione nel suo *livre de raison*, contratta prima dell'arresto e l'incarcerazione alla Bastiglia, unica prigionia «que j'eusse onques veu». Montaigne, in verità, non la descrive con i tratti così dolorosi e il racconto di Brach farebbe

¹⁴³ M. DE GOURNAY, *Copie de la Vie de la Demoiselle de Gournay, envoyée à Hinhenctum Anglois* (à Paris 1616), in EAD., *Œuvres complètes*, II, p. 1863. Il testo (modernizzato) è riprodotto in EAD., *Fragments d'un discours féminin*, éd. par E. Dezon-Jones, Paris, José Corti, 1988, p. 138.

¹⁴⁴ Montaigne alloggia a più riprese (agosto-settembre, ottobre-novembre 1588) nel castello di Marie le Jars a Gournay-sur-Aronde in Piccardia.

¹⁴⁵ GOURNAY, *Copie de la Vie*, p. 1863.

¹⁴⁶ Tesi condivisa anche da M. MAGNIEN, *Juste Lipse et Pierre de Brach: regards croisés sur Montaigne*, in *Montaigne et Henri IV (1595-1995)*, Actes du colloque international de Bordeaux (12-13 mai 1995), textes réunis par Cl.-G. Dubois, Biarritz, J. & D. Edition, 1996, pp. 125-49, in part. p. 129.

¹⁴⁷ *Lettre de Pierre de Brach à Juste Lipse*, in PAYEN, *Recherches sur Michel de Montaigne*, p. 1293.

pensare piuttosto a episodi più gravi come la caduta da cavallo, però troppo lontana nel tempo e avvenuta non alla sua presenza... Anche l'unità di tempo a suo modo riveste un significato. Nella pagina, poi completamente *biffée*¹⁴⁸ del *registre-journal*, il Bordolese scrive di trovarsi alle tre o le quattro del pomeriggio a Parigi e a letto «a cause d'une dolur qui m'avoit pris au pied gauche trois iours davant qui sera a l'avanture un'espece de goutte et en eus lors le premier ressantiment ie fus pris prisonier [...]». Ma saranno solo poche ore di prigionia («A huit heures de ce mesme iour»). La liberazione avviene con la «faveur inouïe» di Caterina de' Medici (riferimento soppresso nella 'bella copia', riscritta da Montaigne stesso nella pagina corrispondente all'evento). In quell'occasione secondo Brach, «les medecins desperant de sa vie et luy n'esperant que sa fin, je le vy, lors que la mort l'avisagea de plus prez, repousser bien loing en la mesprisant la fraieur quelle aporte. Quels beaus discours pour contenter l'oreille, quels bons enseignements pour assagir l'ame; quelle resolute fermeté de courage pour assurer le plus peureux, *desploia* lors cet homme». Qui è Pierre de Brach ad accogliere i pensieri «covati» ed esposti da Montaigne; una morte filosofica, secondo le regole prescritte dalla filosofia stoica¹⁴⁹: la debolezza del corpo non deve mai abbattere il vigore dell'animo. Nel momento in cui Montaigne comincerà a parlare della morte di La Boétie ne rimarcherà l'atteggiamento «fierement arresté en sa brave desmarche», per poi subito 'correggersi' con un riferimento al «courage invincible dans un corps atterré et assommé par les furieux efforts de la mort, et de la douleur». Di queste regole, tuttavia, si trovano deboli tracce («Bien, bien, qu'elle vienne quand elle voudra, ie l'attenda, gaillard et de pied coy»), nonostante si possa supporre il contrario, nel racconto montaigneano della morte di La Boétie: morte pienamente umana più che stoica.

Patienter l'absence

Solo un paio di mesi dopo (25 aprile 1593) la lettera di Brach, Marie, ormai privata della «presence de mon pere», ma non ancora al corrente della morte, scrive a Lipsio da Cambray con toni premonitori. Si scusa di non averlo potuto ringraziare a dovere delle lettere ricevute e di quelle inviate – sicuramente mai arrivate – «ensemble à un petit traicté sur l'alliance de mon pere et de moy»¹⁵⁰. Intanto Marie non vede *malheur* pari al suo. Senza «alliance», «conversation» e «communication», oramai senza «sagesse» ed «entendement»¹⁵¹, priva da più di sei mesi delle amate lettere «de mon pere»: «Cette mienne perte», enfatizzata come più grande della perdita di uno stato o di una corona, perdita di pensieri adeguati a raggiungere l'orecchio dell'amicizia perfetta – un amico che avrebbe preferito perdere la vista piuttosto che l'udito e la parola (III, 8). Superfluo dire a Lipsio, che l'aveva paragonata al *novum monstrum*¹⁵², «comme bien il est grief d'estre privée depuis tantost cinq ans d'un tel amy, et encore pour une ame si tendre et pathetique que la mienne». La comunicazione interrotta è assimilabile già al lutto: «tant de conceptions à communiquer qui ne sont que de la capacité de cetuy là (le desplaisir de les reprimer n'est guere

¹⁴⁸ Di questo episodio Montaigne fornisce due 'versioni' con alcune varianti. In un primo momento lo annota nelle sue *Efemeridi* in corrispondenza alla data del 20 luglio. Accortosi dell'errore, riporta in bella grafia il testo nella pagina corretta (10 luglio), senza tralasciare di omettere o aggiungere alcuni particolari. I testi si leggono rispettivamente alle pp. 211 e 201; cfr. LEGROS, *Montaigne manuscrit*, pp. 94-5. Le citazioni sono tratte dalla prima annotazione.

¹⁴⁹ Anche il sonetto di Claude Expilly (pubblicato in testa all'edizione lionese degli *Essais* del 1595) lo descrive sprezzante della morte, capace di sostenere «sans peur l'horreur de son visage». Comunque «magnanime Stoïque»: «Les siècles à venir chanteront à bon droit, / Montaigne par lui-mesme ensigne comme on doit / Et bien dire et bien vivre, et bien mourir encore!».

¹⁵⁰ *Lettre de Marie de Gournay à Juste Lipse*, in PAYEN, *Recherches sur Michel de Montaigne*, p. 1297; GOURNAY, *Œuvres complètes*, p. 1933.

¹⁵¹ PAYEN, *Recherches sur Michel de Montaigne*, p. 1298; GOURNAY, *Œuvres complètes*, p. 1934.

¹⁵² Lettera del 30 settembre 1588, in GOURNAY, *Œuvres complètes*, p. 1933: «Quae tu es, quae sic ad me scribis? Virgo? vix facis fidem [...] Commovisti me virgo [...] qui te ignotam amo [...] Curiosus enim sum, ut sciam (novum monstrum) quid paritura sit virgo. Ad nostrum illum amicum et tuum, ut appellas, patrem Mich. Montanum, scripsi ante mensem, misi Antverpiensi via, spero accepisse [...]» (*IUSTI LIPSI Epistolarum centuriae duae, quarum prior innovata, altera nova*, Lugduni, Apud Franciscum Raphelengium, 1590, pp. 68-9, n. LX).

moindre que celui d'une femme grosse que l'on contraindrait l'enfant outre son terme)? Tant de conseilz à recevoir, tant de consolations, de discours et de remonstrances? Enfin celui qui peut porter en patience l'absence d'un parfait amy, ie trouve qu'il est ou une beste ou un dieu». Marie non riesce a *patienter l'absence*. Ma l'assenza diverrà irrevocabile. In una lettera successiva di tre anni, da Montaigne il 2 maggio 1596, lamenta di essere divenuta ormai irriconoscibile nel viso e nello stile, nel corpo e nell'anima. Quello stesso *malheur* della perdita del *padre* l'ha trasformata del tutto: «J'estois sa fille, ie suis son sepulcre; i'estois son second estre, ie suis ses cendres. Luy perdu, rien ne m'est resté ny de moy mesme ny de la vie»¹⁵³. Geneticamente tutto è ormai concluso: «Où est cependant la raison? c'est elle mesme que ie plains morte: ie n'avois de la raison que par où i'aymois si dignement». La morte della ragione: «Un desastre». Che cosa avrebbe potuto volere Marie, si chiede, che Dio avesse fatto un uomo immortale? L'aveva supplicato di essere chiamata per prima al capezzale di Montaigne, ma la divinità non ha ascoltato la «plus ardente priere qui fust oncques», non ha esaudito il «petit faveur» di poterlo rivedere almeno una volta «apres esté quatre ans absente, plustot de ma vie que de luy». Il dolore di incontrare «le sepulcre de personne si aymée, si amye et telle où l'accueil d'un retour s'en estoit si longuement attendu». Ora è tra le braccia della madre e della sorella *d'alliance* a Montaigne. Vi si tratterà 15 mesi. Lì ha davanti «le desolé tombeau de mon pere», il sepolcro che non avrebbe mai voluto vedere.

Giusto Lipsio, qualche anno prima, ricevendo la lettera di Marie («Litteras tuas cum gaudio vidi et legi. Virgo nobilis. Ergo tam vicini sumus? Ardet animus videre te, et alloqui [...]»), si era accorto che «mea virgo et soror»¹⁵⁴ ignorava che «son pere» fosse giunto al termine dei suoi giorni «di schiavitù». Tocca a lui trasmetterle la «facheuse nouvelle» nella lettera del 24 maggio 1593: «Tuus pater jam est. Nuncio tibi, si nescis; renovo, si jam scis, periisse, quid dixi? Abiisse a nobis magnum illum virum; *Montanum*, inquam, nostrum ad alta et aethereos illos montes». Scrive che la notizia gli è stata comunicata da Bordeaux («Ita scriptum ad me Burdegalis»: da Brach). Della lettera di Brach riporta l'immagine filosofica di Montaigne morente. Non si dovrebbe considerare la sua perdita *malheur*; se potesse conoscere la nostra afflizione ne riderebbe («rideat ille nos [...] quem opinor in ipsa morte hilarem eam suscepisse, et victorem etiam ejus, cum ab ipsa vinceretur»¹⁵⁵), come Democrito della debolezza umana. *Ivit, ibimus*. La *filles* si autodipingerà, per sempre, «sepulchre innocent»¹⁵⁶.

L'attenzione per Marie da parte di Montaigne è sottolineata dall'economia della descrizione di Etienne Pasquier dell'*affaire* della «morte muta» – seconda testimonianza «classica» (dopo quella di Brach, peraltro qui non menzionato), contenuta nell'*explicit* della lettera del 1605¹⁵⁷ da Parigi a Pelgé (*Conseiller du Roy et Maistre en sa Chambre du Compte*)¹⁵⁸:

Il laissa deux filles, l'une qui nasquit de son mariage, heritiere de tous et chacuns ses biens, qui est mariee en bon lieu: l'autre sa fille par alliance, heritiere de ses estudes, toutes deux Damoiselles très vertueuses. Mais sur tout je ne puis clorre ma lettre sans vous parler de la seconde. Cette-cy est la damoiselle de Jars, qui appartient à plusieurs grandes et nobles familles de Paris. Laquelle ne s'est proposée d'avoir jamais autre mary que son honneur, enrichi par la lecture des bons Livres. Et sur tous les autres des Essais du Seigneur de Montaigne, le quel faisant, en l'an 1588, un long sejour en la ville de Paris, elle le vint expres visiter, pour le connoistre de

¹⁵³ PAYEN, *Recherches sur Michel de Montaigne*, p. 1304; GOURNAY, *Œuvres complètes*, p. 1937. Con molta probabilità la lettera risale al 1595 (cfr. R.A. SAYCE, *L'édition des Essais de 1595*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXVI, 1974, p. 132).

¹⁵⁴ Lettera di Giusto Lipsio del 5 maggio 1597, in GOURNAY, *Œuvres complètes*, p. 1941 (IUSTI LIPSI *Epistolarum selectarum, Centuria singularis ad Germanos et Gallos*, Antverpiae, Apud Ioannem Moretum, 1602, p. 20, n. XXVII).

¹⁵⁵ GOURNAY, *Œuvres complètes*, p. 1937; traduction française, in PAYEN, *Recherches sur Michel de Montaigne*, p. 1309 (IUSTI LIPSI *Epistolarum selectarum, Centuria prima ad Belgas*, Antverpiae, Apud Ioannem Moretum, 1602, pp. 14-5, n. XV).

¹⁵⁶ L'espressione è contenuta nell'«Avis final» che compare dal 1626.

¹⁵⁷ Secondo la proposta di Catherine MAGNIEN SIMONIN, *Etienne Pasquier (1529-1615) lecteur de Montaigne*, in *Montaigne et Henri IV*, pp. 67-78.

¹⁵⁸ *Les lettres d'Estienne Pasquier*, Paris, Chez Laurent Sonnius, 1619, vol. II, pp. 377 sgg.; *Les oeuvres d'Estienne Pasquier, contenant ses recherches de la France*, Amsterdam, Aux depens de la Compagnie des Libraires Associez 1723, vol. II, col. 518, XVIII, I, ripresa in *Essais*, éd. Villey, Appendice III.

face. Mesmes que la Damoiselle de Gournay sa mere et elle le menerent en leur maison de Gournay, où il sejourna trois mois en deux ou trois voyages, avec tous les honnestes accueils que l'on pourroit souhaiter. En fin cette vertueuse Damoiselle advertie de sa mort, traversa presque toute la France, souz la faveur des passeports, tant pour son propre dessein, que par celuy de la veufve et de la fille qui la convierent d'aller mesler ses pleures et regrets; qui firent infinis, avec les leurs. L'histoire est vrayment memorable. La vie de ce gentilhomme ne pouvoit estre clause d'une plus belle catastrophe que celle-cy.

Ma un aspetto ulteriore è presente in questa descrizione di morte. Il Montaigne eloquente di Brach, che distribuisce le parti della sua anima e della sua conversazione, sembra svanire sotto la penna di Pasquier:

Il mourut en sa maison de Montaigne, où il luy tomba une esquinancie sur la langue, de telle façon qu'il demeura trois jours entiers plein d'entendement, sans pouvoir parler. Au moyen de quoy, il estoit contraint d'avoir recours à sa plume, pour faire entendre ses volonte. Et comme il sentit sa fin approcher, il pria par un petit bulletin sa femme, de semondre quelques Gentils-hommes siens voisins, affin de prendre congé d'eux. Arrivez qu'ils furent, il fit dire la Messe en sa chambre; et comme le Prestre estoit sur l'elevation du Corpus Domini, ce pauvre Gentilhomme s'eslance au moins mal qu'il peut, comme à corps perdu, sur son lict, les mains jointes: Et en ce dernier acte rendit son esprit à Dieu. Qui fut un beau miroir de l'interieur de son livre.

Sembrano convocarsi qui gli stessi toni della lettera di Marie a Lipsio, soprattutto lo stesso senso della catastrofe.

La dolcezza della morte. Messa in scena della catastrofe

La dolcezza evocata da Brach nella *epistula mortis* è una reminiscenza montaigneana. Proprio Montaigne l'aveva accostata al dolore della malattia e all'anticipazione della morte: «C'est quelque grosse pierre qui foule et consomme la substance de mes roignons, et ma vie que je vuide peu à peu, non sans quelque naturelle douceur, comme un excrement hormais superflu et empeschant» (III, 13, 1095C). La morte desiderata annuncia una sorta di poetica della dolcezza, simile al sonno profondo, al sapore del nulla e della sospensione nel vuoto, navigazione superficiale nell'anima: *m'alanguir et me laisser aller*.

Nella saga di morte entra in scena come *sentimento essenziale*, quasi passionale. L'episodio della caduta da cavallo (*De l'exercitation*, II, 6, 373A) ne racchiude il senso più profondo, quel sentore di morte/anticipazione *en experience*, al di là della *vis imaginandi* del capitolo I, 21. Nonostante lo pseudo-oblio temporale calato sull'episodio (il periodo relativo alla «terza o la seconda guerra di religione»), il fatto si consuma tra l'ottobre del 1567 e l'agosto del 1570. Mentre passeggia poco lontano da casa, con un cavallo «docile» ma non «forte», un uomo del suo seguito, «grand et fort» su un cavallo altrettanto «frais [...] et vigoureux», piomba «comme un colosse sur le petit homme et petit cheval» (*ibid.*, 373A): il cavallo abbattuto, disteso e stordito, «moy dix ou douze pas au delà, mort, estendu à la renvers, le visage tout meurtry et tout eschorché, mon espée que j'avoy à la main, à plus de dix pas au delà, ma ceinture en pieces, n'ayant ny mouvement ny sentiment, non plus qu'une souche. C'est le seul esvanouissement que j'ai senty jusques à cette heure». Creduto morto (*me tenans pour mort*) viene accompagnato a casa, dopo inutili tentativi di rianimarlo. Quella *similitudine di morte* lo lascerà solo dopo due ore di *morte apparente*. Lungo la strada, comincia a respirare e a muoversi. Il sangue accumulato nello stomaco ha bisogno di essere espulso con tutta la forza della natura 'risuscitata': la natura deve *ressusciter ses forces*. Vomita sangue, copioso, a più riprese. L'immagine del sangue, legata alla paura della morte, qui diviene la speranza della vita. Ecco che comincia «à reprendre un peu de vie», a poco a poco, con lentezza e in assenza di timore come in quel primo passaggio che ogni uomo compie: dalla morte alla vita, evocato nel saggio *Que philosopher c'est apprendre à mourir*, con un *clinamen* indugiante sul primo 'momento', quello di una morte *pas entière* («Mes premiers sentimens estoient beaucoup plus approchans de la mort que de la vie»). Tutto lo svolgimento 'catastrofico' si raccoglie e sublima nella *dramatis persona*, in una precisa «recordation» che permetterà di conciliarsi con l'idea della morte: «cette recordation que j'en ay fort empreinte en mon ame, me representant son

visage et son idée si pres du naturel, me concilie aucunement à elle». Quando comincia a riprendere i sensi «ce fust d'une veue si foible et si morte, que je ne discernois encores rien que la lumiere» (*ibid.*, 374A). La progressiva rinascita delle funzioni dell'anima va alla pari con quelle del corpo: si vede tutto sanguinante, pensa di aver ricevuto in testa un'archibugiata. Quasi uno spossamento del sé. Si sente indugiare nella leggerezza e sospensione del vuoto, la leggerezza della dolcezza. La frase che segue risulta la più significativa: «Il me sembloit que ma vie ne me tenoit plus qu'à bout des lèvres: je fermois les yeux pour ayder, ce me sembloit, à la pousser hors, et prenois plaisir à *m'alanguir et me laisser aller*. C'estoit une imagination qui ne faisoit que *nager* superficiellement en mon ame, aussi tendre et aussi foible que tout le reste, mais à la verité non seulement exempte de desplaisir, ains meslée à cette douceur que sentent ceux qui se laissent glisser au sommeil».

Dolcezza e languore della morte, desiderio di rimanere in quel torpore avvolgente anima e corpo; nessun desiderio disperato, ma pulsione a scivolare nel cuore di un'assenza piena di essere che si ripercuote in una sorta di negazione dell'assenza dalla vita. Montaigne avverte al primo 'risveglio' una dolcezza da sonno simile a uno stato al di là del bene e del male, fisico e spirituale, dolcezza di una piena medietà, sino allora sconosciuta, di spirito e corpo, *rien juger e rien sentir*, uno stato agonico di facoltà e passioni. L'aggiunta è inequivocabile: «Je croy que c'est ce mesme estat où se trouvent ceux qu'on voit défailans de foiblesse en l'agonie de la mort; et tiens que nous les plaignons sans cause, estimans qu'ils sont agitez de grièves douleurs, ou avoir l'ame pressée de cogitations penibles». Precisa di essere stato, contro il parere di altri, compreso La Boétie, fermo nella sua opinione; pensa che nell'agonia «et l'ame et le corps» siano «enseveli et endormy» e che in un «si grand estoignement de membres et si grande défailance des sens», l'anima non possa trattenere nessuna forza «au dedans pour se reconnoistre», per poter rimanere cosciente di sé e della propria condizione. Per tormentarsi è necessaria l'autocoscienza, i morenti non possono avvertire la «misere de leur condition». In testo *B* diverrà perentorio: «Je n' imagine aucun estat pour moy si insupportable et horrible que d'avoir l'ame vifve et affligée, sans moyen de se declarer: comme de ceux qu'on envoie au supplice, leur ayant coupé la langue, si ce n'estoit qu'en cette sorte de *mort la plus muette* me semble la mieux seante, si elle est accompagnée d'un visage ferme et grave» (*ibid.*, 375B). Se la morte muta gli sembra la più orribile per il proprio destino, da buon filosofo è pronto a 'riabilitarne' il senso estremo nel momento in cui si accompagna a un contegno fiero (in questo caso, però, senza la parola: come non ricordarsi *e contrario* del «registro di morti» eloquenti (una lista significativa: indiani d'America, filosofi come Socrate, Seneca, Catone, le «buone mogli», le donne ebraiche e del popolo)? Lo stesso destino di quei prigionieri nelle mani dei «luridi boia», tormentati dai peggiori supplizi, costretti a «un riscatto impossibile», imprigionati nel corpo e nei pensieri. La tortura assume le sembianze di una *mort languissante*.

Montaigne descrive l'eterno istante dell'empietà della tortura e la voce urlante, il grido iterato «negli occhi e nelle orecchie» ai moribondi torturati per strappare loro risposte brevi e sconnesse, mentre i movimenti *sembrano* confermare le richieste. Ma si tratta di movimenti irriflessi di semiuomini che «vivent pourtant, au moins une vie entiere». In realtà, oltre a ribadire il proprio orrore per la tortura, ripreso e rilanciato in altri capitoli, qui sta introducendo il discorso sul concetto di *mouvement involontaire*: movimenti irriflessi del corpo non accompagnati, quindi indipendenti, dalla coscienza «car il y a plusieurs mouvemens en nous qui ne partent pas de nostre ordonnance» (*ibid.*, 375A), come le risposte date poco prima del sonno alle ultime parole udite confusamente. Aggiungerà anche altri esempi a conferma della teoria dei movimenti involontari, quelli del membro, che ne disegnano ed esemplificano il campo; l'impulso naturale di chi cadendo mette le mani in avanti, comunque movimenti indipendenti dal ragionamento (*discours*); *post mortem* i muscoli di animali e uomini si muovono ancora; in definitiva, alcune parti «se branslent, se dressent et se couchent sans son congé». Per la loro «fugacità», tali impulsi non possono dirsi appartenere all'uomo: perché diventino atti volontari, «suoi», è necessario che sia *engagé tout entier*, sia impegnata la coscienza. Se le mani corrono dove prude, contro la nostra volontà, quelle del Bordolese andavano allo stomaco per la presenza del sangue coagulato. Il registro, divenuto più severo, estremo, radicale, è avvertito *par effect*, concretamente, non più in senso comune e universale (come nell'istante prima del sonno o il movimento del membro) ma *in individuo*. Il

racconto si circostanzia: benché incosciente, si affannava a slacciare il panciotto con la forza delle sole unghie e non sentiva nell'immaginazione niente che lo ferisse.

Per rafforzare la sua tesi, Montaigne riprende il filo della narrazione proprio dove l'aveva lasciato. Mentre si avvicina a casa, qualche parola di risposta e la richiesta di un cavallo per la moglie che vedeva affannata potevano dare l'impressione di provenire da un soggetto cosciente; in realtà erano pensieri vani, nebulosi, prodotti unicamente dai sensi (vista e udito): «ils ne venoient pas de chez moy»; effetti lievi prodotti dai sensi in piena autonomia come per abitudine; l'anima (la coscienza) era solo sfiorata dalla tenue impressione dei sensi. Del resto ignorava da dove venisse e dove fosse diretto, incapace di valutare quello che gli chiedevano. Tutto offuscato. Montaigne sottolinea ancora una volta lo stesso elemento: «Cependant mon assiette estoit à la verité tres-douce et paisible; je n'avois affliction ny pour autrui ny pour moy: c'estoit une langueur et une extreme foiblesse, sans aucune douleur. Je vy ma maison sans la recognoistre. Quand on m'eust couché, je senty une infinie douceur à ce repos, car j'avoy esté vilainement tirassé par ces pauvres gens» (*ibid.*, 376A). Rifiuta tutti i medicamenti proposti perché crede di essere stato ferito mortalmente alla testa (questo però sembra atto del giudizio...): «C'eust esté sans mentir une mort bien heureuse: car la foiblesse de mon discours me gardoit d'en rien juger, et celle du corps d'en rien sentir. Je me laissoy couler si doucement et d'une façon si douce et si aisée que je ne sens guiere autre action moins poissante que celle-là estoit» (*ibid.*, 377A). Ancora una volta dolcezza e leggerezza della morte in connubio. Morte preludente a una resurrezione: «Quand je vins a revivre et à reprendre mes forces», due o tre ore dopo, il dolore sulle membra a causa della rovinosa caduta arriva con la piena coscienza. Per due o tre notti di nuovo il male lo induce a pensare a una morte imminente, più sensibile, *plus vifve*. L'ossimoro di una morte viva è avvertibile solo dalla coscienza del vivo. Il ricordo dell'incidente arriva per ultimo, «et me fis redire plusieurs fois où j'aloï, d'où je venoy; à quelle heure cela m'estoit advenu, avant de le pouvoir concevoir» (*ibid.*). Adesso è lui a informarsi sulla vera storia della *dramatis persona*. Gli sembra di essere ritornato «de l'autre monde». L'autoinsegnamento (che poi è un'automedicazione) è che per assuefarsi alla morte bisogna avvicinarvisi. Non si è allontanato molto dalla tesi centrale di I, 20. Ma qui l'esperienza si è consumata nel punto più radicale e *ab experto*: «Ce conte d'un evenement si legier est assez vain, n'estoit l'instruction que j'en ay tirée pour moy: car à la verité, pour m'apivoiser à la mort, je trouve qu'il n'y a que de s'en avoisiner». L'universale è singolare perché l'individuo «porte la forme entiere de l'humaine condition» (III, 2, 805B). Ma il rimprovero di Pascal andrà in tutt'altra direzione: «[...] on ne peut excuser ses sentiments tout païens sur la mort, car il faut renoncer à toute piété, si on ne veut au moins mourir chrétiennement: or, il ne pense qu'à mourir lâchement et mollement par tout son livre»¹⁵⁹.

In *De la vanité*, lo scivolamento incosciente nel niente si compone in un preciso *visage*: «Mon imagination m'en présent quelque visage facile et, puisqu'il faut mourir, desirable» (III, 9, 984C). Sempre in *De la vanité* circostanzia la sua: «Il m'advient souvant d'imaginer avec quelque plaisir les dangiers mortels et les attendre: je me plonge la teste baissee stupidement dans la mort, sans la considerer et recognoistre, comme dans une profondeur muette et obscure qui m'engloutit d'une saut et m'accable en un instant d'un puissant sommeil plein d'insipidité et d'indolence» (*ibid.*, 971B). Poi aggiunge: «[B] Et en ces morts courtes et violentes, la consequence que j'en prevoy me donne plus de consolation que l'effait de trouble: [C] Ils disent, comme la vie n'est pas la meilleure pour estre longue, que la mort est la meilleure pour n'estre pas longue. [B] Je ne m'estrange pas tant de l'estre mort comme j'entre en confidence avec le mourir. Je m'enveloppe et me tapis en cet orage, qui me doibt aveugler et ravir de furie, d'une charge prompte et insensible».

¹⁵⁹ B. PASCAL, *Pensées et opuscules*, éd. par L. Brunschvicg, Paris, Hachette, 1897, fr. 63; ID., *Pensées*, éd. par L. Lafuma, Paris, Éditions du Luxembourg, 1951, 680; ID., *Oeuvres complètes*, Texte établi et annoté par J. Chevalier, Paris, Gallimard, 1954, 77.

La morte parlante di La Boétie: Je ne l'abandonay plus

Il morso della morte, più forte della morte stessa. La perdita di La Boétie, sentita nella mente e nella carne, trasparirà forse *post festum* più forte negli *Essais* e nel *Journal* (pensieri cocenti, che «fanno male»). Nella *Lettera al padre* Montaigne scandisce i giorni di dissipamento delle forze, il lamento della disillusione, l'impossibilità del ricentrimento, l'arsura delle catene di parole sino ai tre giorni dell'agonia («il m'appella souvent pour s'informer seulement si j'estois pres de luy») ¹⁶⁰. Ignora ancora i (tre) giorni di silenzio che 'costruiranno' il proprio passaggio dalla vita alla morte – se dobbiamo prestare fede al racconto di Pasquier. Dal nulla al nulla, come preciserà in *Que philosopher c'est apprendre à mourir*: il passaggio dalla morte alla vita è lo stesso dalla vita alla morte... l'essere (esistenza) non è più, come non lo era prima. Insieme all'annichilimento della temporalità, il prima e il dopo perdono il loro senso. Ma non perde senso il *sentire* dello stato agonico.

A differenza della morte di Michel, raccontata *in absentia*, quella di Etienne ha dunque un testimone d'eccezione. Malattia mortale e agonia dell'amico fraterno diverranno testo e pretesto della trama di una delle più raffinate lettere filosofiche dell'età moderna: *An vivere tanti est?* Montaigne, interlocutore privilegiato in salute e in malattia, negli *Essais* proclamerà l'unicità e l'unità di quell'amicizia di cui conosce intenzioni, giudizi e volontà.

Tutto era cominciato il 9 agosto del 1563. Una dissenteria devastante, poi letale, costringe La Boétie quasi subito a letto. Ma la morte aveva già catturato il suo sguardo. Quando Montaigne lo andrà a visitare, prima della partenza per il Médoc, lo troverà «couché vestu» e coglierà «desja je ne sçay quel changement en son visage». Un cambiamento/presagio/*monstrum* indicava, alludeva e mostrava la fine.

Divenendo legittimo erede della biblioteca (e delle carte boétiane), il Bordolese raccoglie anche le sue ultime parole – veritiere, sensate, capaci di riscattare un'intera esistenza o dare suggello a una vita ben vissuta: *verba et res veritatis*. Le parole davanti alla morte, testimoni dell'*ars bene vivendi*, saranno ora *ridette*, memorabili ed esemplari, con un altro suono e un altro senso – *ars bene moriendi*. Nessuno al suo posto avrebbe potuto rappresentare l'atteggiamento del morente «fierement arresté en sa brave demarche», il «courage invincible dans un corps atterré et assommé par les furieux efforts de la mort, et de la douleur»; cogliere come nel dolore e nella preparazione alla morte *esprit* e *langue* si spronassero a vicenda a vantaggio della capacità oratoria: «[...] sans doute je ne le vis jamais plein ny de tant et de si belles imaginations, ny de tant eloquence, comme il l'a esté le long de ceste maladie» (L 1348). La drammaturgia della morte eloquente non sembra in nulla intralciare l'atteggiamento di «une ame pleine de repos, de tranquillité, et d'assurance». Sin dall'inizio del *récit* La Boétie si mostra rassicurante: gli era accaduto altre volte di contrarre diarrea e spasmi per qualche colpo di freddo («Il me dist que c'estoit un flux de ventre avec des tranchees, qu'il avoit pris le jour avant jouant en pourpoint sous une robbe de soye avec Monsieur d'Escars, et que le froid luy avoit souvent fait sentir semblables accidents»). Niente in apparenza di preoccupante. La banalità del male lo aveva spinto a mettersi in

¹⁶⁰ Cfr. G. NORTON, *Letter on the Death of La Boétie*, in EAD., *The Early Writings of Montaigne and Other Papers*, New York-London, The Macmillan Company, 1904, pp. 55-86 (con il titolo modificato all'interno: *The Last Days of Estienne de La Boétie*, pp. 57-85); H. BUSSON, *Sur les ruines de Germignan*, «Studi Francesi», VIII, 24, 1963, pp. 471-77; L. PERTILE, «An vivere tanti est?». *Considerazioni sulla morte di La Boétie*, «Studi Francesi», XV, 44, 1971, pp. 201-8; G.-A. PÉROUSE, *La lettre sur la mort de La Boétie et la première conception des Essais*, in *Montaigne et les Essais 1580-1980*, Actes du congrès de Bordeaux (Juin 1980), présentés par P. Michel et rassemblés par F. Moureau, R. Grandroute, Cl. Blum, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1983, pp. 65-76; CL. BLUM, *De la «Lettre sur la mort de La Boétie» aux «Essais»: allongail ou répétition?*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 88, 1988, 5, pp. 934-943 (già in *Montaigne et les Essais 1580-1980*); A. LEGROS, *Travail du deuil et art de vivre: les deux inscriptions votives de la tour de Montaigne*, «Montaigne Studies», XI, 1999, 1-2 (numero monografico dedicato a La Boétie), pp. 137-54; G. DEFAUX, «Nul n'est mal long temps qu'à sa faulte»: *Montaigne, La Boétie et les Essais*, *ibid.*, pp. 169-96; F. CHARPENTIER, «Un ami que j'ai perdu», *ibid.*, pp. 197-208; PH. DESAN, «Ahaner pour partir» ou les dernières paroles de La Boétie selon Montaigne, in *Etienne de la Boétie. Sage révolutionnaire et poète périgourdin*, Actes du colloque international (26-28 mars 1999), textes réunis par M. Tétel, Paris, Champion, 2004, pp. 399-420.

viaggio a cavallo, quella stessa sera, insieme a moglie e zio, verso Germignan, due leghe da Bordeaux, più al riparo dalla peste. Ma, la mattina seguente, «Mademoiselle la Boétie» prega Montaigne di raggiungerla: la malattia si era acuita, nella notte il male era divenuto meno banale, medico e farmacista avevano già fatto la loro parte.

Il *récit* è scandito da tempi e atti usuali, vita vissuta, quotidiana, delle piccole cose (dopo pranzo, il mattino...). Anche la cronologia è sensata (la morte non è un «atto della vita»?); *Regesti di vita* per un regesto di morte. Il 10 agosto, dopo pranzo, Montaigne parte per Germignan. La Boétie è molto contento di vederlo e al momento del congedo vuole assicurarsi la sua presenza («Il me pria avec plus d'affection et d'instance, qu'il n'avoit jamais fait d'autre chose, que je fusse le plus que je pourrois avec luy», L 1348-1349). Cura palliativa, ma non per l'anima. Anche le lacrime di Margherite de Carle lo invitano a restare. Ritournerà a casa il giorno dopo e giovedì (il 12) è ancora al capezzale dell'amico: «Son mal alloit en empirant: son flux de sang et ses trachees qui affoiblissoient encores plus, croissoient d'heure à l'autre». Lo lascia venerdì. Sabato, al suo ritorno, lo trova molto peggiorato, ma con la forza di parlargli dello stato della sua malattia (forse un *peu contagieuse, malplaisante et melancolique*) e il desiderio di poterlo vedere di tanto in tanto, ma spesso. L'istante, divenuto unica misura temporale, è insidioso. Dice di frammentazioni, cesure, ferite del tempo. Frammenti di vita che non vogliono ricomporsi: *Je ne l'abandonnay plus*. Sino alla domenica l'eloquenza della morte si affievolirà. Nessuna parola sulla malattia – della politica (*d'affaires publiques*) gli era sembrato noncurante, anzi infastidito, sin dal primo giorno. Quella domenica La Boétie sviene e si riprende. La traccia più marcata è la descrizione dello stato di una semi-morte: «Et comme il fut revenu à soy, il dit qu'il luy avoit semblé estre en une confusion de toutes choses, et n'avoit rien veu qu'une espesse nuë, et brouillart obscur, dans lequel tout estoit pesle-mesle, et sans ordre. Toutes fois qu'il n'avoit eu nul desplaisir à tout cest accident» (L 1349). *Exempte de desplaisir*, dirà Montaigne a proposito della sua esperienza/apparenza di morte.

Velo, nebbia, oscuramento, disordine, assenza di dolore: mancanza di sentire verso un altro sentire. La descrizione dello stato pre-agonico boétiano, se paragonata al racconto autobiografico degli *Essais*, presenta analogie e differenze: le stesse oscurità e assenza di dolore fanno da controcanto alla vacuità di una dolcezza insperata, leggera. Le parole di Etienne non dicono, come quelle di Michel (in questo caso eloquenti, nel racconto della sua falsa morte), della dolcezza del vuoto, di quel *nager superficiellement* di pensieri e immaginazioni. *La mort n'a pire que cela*. «Mais rien de si mauvais», ribatte La Boétie.

Ora comincia a disperare della guarigione: non ha mai dormito dall'inizio della malattia, inutili alcuni bevaggi che si prescrivono *in extremis* («aux dernieres extremités»). Lo *comunica* a Montaigne che, dal canto suo, intende assicurarsi della *prudence* e *bon conseil* delle azioni dell'amico anche durante la malattia. Quando farà chiamare moglie e zio (non per spaventarli, ma per tranquillizzarli sulle sue condizioni di salute, i mancamenti potevano averli impauriti), Montaigne prova a rassicurarlo: «Cela n'est rien [...] ce sont accidents ordinaires en telles maladies». – «Vraiment non, ce n'est rien, mon frere [...] quand bien il en adviendrait ce que vous en craindriez le plus» (L 1350).

Nel *discours* si insinuano motivi e registri 'apparentemente' classici, il binomio di felicità e perdita. L'irreparabile, la morte, dona «heur» a La Boétie, ma spossessamento totale per «moy qui perdrois la compaignie d'un si grand, si sage, et si certain amy, et tel que je serois assuré de n'en trouver jamais de semblable». Ma quella perdita segnerà la genesi della scrittura degli *Essais*... Ciò che impedisce al Sardalese di preoccuparsi della guarigione e di trattenersi in vita, di affrettare il passo che «sente a metà», è il pensiero di perdere gli affetti più cari. Ma la morte non è atto volontario e la vita non la si può trattenere se la morte ha iniziato *à danser sa danse*. Per *intrattenersi* più a lungo nella vita, accanto al *côté* privato, La Boétie ne invoca l'immagine pubblica: «Et puis, mon frere, par aventure n'estois-je point né si inutile, que je n'eusse moyen de faire service à la chose publique». La consegna a Montaigne della propria *librairie* come reliquia avviene in questo preciso snodo della trama del testo, dopo i colloqui, separati, con zio e moglie. Il lascito spirituale convoca sulla scena della morte la *librairie*, il mondo del libro universale, dello spirito fatto carne, la vita immortale dell'*esprit humain*: «Je vous supplie pour signal de mon

affection envers vous, vouloir estre successeur de ma Bibliothecque et de mes livres. que je vous donne: present bien petit, ma qui part de bon cueur» (L 1352). Il saggio sull'amicizia rievcherà la circostanza negli stessi toni della lettera, con una variante importante, che in realtà è un'aggiunta: «[A] C'est tout ce que j'ay peu recouvrer de ses reliques, [C] moy qu'il laissa, par son testament, héritier de sa bibliothéque et de ses papiers d'une si amoureuse recommandation, la mort entre les dents, [A] outre le livret de ses œuvres que j'ay fait mettre en lumiere» (I, 28, 184).

Ora parla a tutti insieme. Toni e argomento fanno presagire un'altra riflessione di I, 28, passo *bien caché* e allusivo circa la possibilità politica di concepire il miracolo della *multiplication en confrairie* della cosa più una e unita, l'amicizia perfetta tra due, superamento del concetto stesso di filantropia: «Et qu'il luy sembloit tres beau à voir, une assemblée de quatre si accordants et si unis d'amitié, faisant, disoit-il, estat, que nous nous entraymions unanimement les uns pour l'amour des autres: et nous ayant recommandé les uns aux autres». Ma qui sembra avvenire l'altro *miracle*, quello della rinascita della fenice della vita. A conclusione de *son propos*, atteggiamento del volto, parole, voce sembrano ricomporsi, elevarsi ed acquistare vigore, rinascere a energia vitale. Ora ha un vigore nuovo, un colorito rosso, un battito più forte. Nell'entrare in camera, Montaigne l'aveva trovato debole, la parola strascicata, una dietro l'altra, un battito fiacco, vicino alla morte, viso pallido, esangue; ora la parvenza di resurrezione. Ha una stretta al cuore, non sa cosa rispondere. Ma «due o tre ore dopo», in presenza di altre persone (*y ayant plus grande compagnie en sa chambre*) dichiara di arrossire di fronte al coraggio dimostrato da La Boétie nelle sue ultime parole. Lo dice per far conservare all'amico morente quella «grandeur de courage», prova di magnanimità davanti alla morte, al cospetto di più testimoni, ed esempio della superiorità sugli accidenti umani. Il coraggio ha bisogno di testimoni per la sua funzione parenetica ed esemplare: «une personne de qui je fusse tant aymé, et que j'amaysse si cherement: et que cela me serviroit d'exemple, pour jouer ce mesme rolle à mon tour». Dunque da modello nella recita dell'ultimo atto della scena: «Il m'interrompit pour me prier d'en user ainsi, et de monstrier par effect les discours que nous avions tenus ensemble pendant nostre santé, nous ne les portions pas seulement en la bouche, mais engravez bien avant au cueur et en l'ame, pour les mettre en execution aux premieres occasions qui s'offriroient, adjoustant que c'estoit la vraye pratique de noz estudes, et de la philosophie» (L 1353).

Ora La Boétie tiene per mano Montaigne, dice di essere da tempo preparato, la parte l'ha imparata a memoria: «j'en sçavois ma leçon toute par cueur». In fondo, crede di essere vissuto abbastanza: «J'estois prest à entrer en mon trente-troisiesme an» (L 1353-1354). Un'esistenza piena di salute e felicità. Era arrivato il momento di dedicarsi agli affari e a cose più fastidiose. Con un colpo solo si libererà anche dei disagi della vecchiaia. Il tenersi per mano, segno tangibile del vincolo della carezza statica ed eternizzata, evoca un'immagine che Montaigne avrà cura di rilanciare in *De la vanité* (III, 9, 978B): «Si nous avons besoin de sage femme à nous mettre au monde, nous avons bien besoin d'un homme encore plus sage à nous en sortir. Tel, et ami, le foudroit-il acheter bien cherement, pour le service d'une telle occasion» (*ibid.*). A Montaigne mancherà.

Verso sera, La Boétie fa testamento. Prova a stenderlo di suo pugno, nonostante la debolezza. Ma poi rinuncia e decide di dettarlo al notaio preoccupandosi della velocità della sua scrittura, perché la morte, si sa, non aspetta i nostri comodi. Il notaio fatica a tenergli dietro ma finisce il suo lavoro da leguleio; Montaigne rilegge il testamento e l'amico chiosa: «Sunt haec quae hominibus vocantur bona» – firma. La stanza luttuosa è ancora piena di gente indistinta, invisibile. La Boétie vuol continuare a parlare, magari a bassa voce, come gli suggerisce Montaigne. In successione fa chiamare la nipote Anne, figlia della sorella, la figliastra, Jacqueline d'Arsac, figlia di primo letto di Marguerite de Carle, sposata al fratello di Montaigne, Thomas, signore di Beauregard e d'Arsac, di un anno più giovane, che La Boétie convocherà per ultimo. Gli vuole ribadire la bontà della fede cattolica, al di là dei vizi dei preti (bisognosi di correzione) e di qualche «imperfection» (non errore) della Chiesa, che il tempo ha potuto far ingenerare, probabile causa della sua conversione al credo protestante. Non gli chiederà di agire contro la propria coscienza, ma di evitare le *extremitez* in nome della casata, quella del padre, dello zio, del fratello Michel («ne soyez point si

aspre et si violent: accomodez vous à eux. Ne faictes pas de bande et de corps à part, joignez vous ensemble», *L* 1356). Cercare l'unità.

Il lunedì mattina il male gli fa perdere la speranza della vita. La voce è implorante (*tout piteusement*) e i toni ricordano quelli del Cristo crocifisso nella Passione. La Boétie non si rivolge a Dio ma, *d'une voix pitieuse*, a Montaigne, dio dell'amicizia e dell'amore: «Mon frere, n'avez pas de compassion de tant de tourments que je souffre? Ne voyez vous pas meshuy que tout le secours que vous me faites ne sert que d'allongement à ma peine?» (*L* 1357). Sviene, tutti pensano sia morto. Si risveglia a forza di vino e aceto. Non vuole più tormenti: «Pourquoy m'oste lon de ce grand et plaisant repos auquel je suis? laissez moy je vous prie». Ecco la morte: l'immenso e piacevole riposo. Piacevole, equivale a dolce. Lasciatelo in quel porto. Ma alla voce di Montaigne replica: «voi non volete che io guarisca; che dispiacere mi date!». Chiede ancora vino. Sorseggia la morte a tutto respiro. Viso ed estremità sono ormai fredde come il ghiaccio, un sudore mortale invade tutto il corpo. Il battito debolissimo si fa indistinguibile. Si confessa, ma il prete «mancando del necessario» non può recitare la messa; martedì mattina messa e comunione. Parla ancora. Prega il padre spirituale (che preghi Dio per lui); riprende fiato, richiama il prete che se ne sta andando: dichiara di esser vissuto e morto da cristiano... Avrebbe ancora parlato se avesse potuto. Tace solo dopo aver chiesto anche allo zio e a Montaigne di pregare per lui. Si scopre una spalla, «prega» lo zio di ricoprirla, nonostante un servitore fosse poco lontano. La preghiera laica del vincolo affettivo muove da Cicerone (*Familiares* II, 6): il cuore puro vuole esser ancor di più debitore a chi molto deve. Arriva anche il signor de Belot che lo incoraggia: anch'egli stava per pagare il suo debito con Dio, ma Dio, da buon creditore, glielo ha rimesso. La morte si annuncia con un sussulto: «Bien, bien, qu'elle vienne quand elle voudra, je l'attends, gaillard et de pié coy» (*L* 1358), parole ripetute «due o tre volte» durante la sua malattia. È al signor de Belot che chiederà: «An vivre tanti est?».

Entra completamente in agonia verso sera. Montaigne sta cenando (in fondo lui stesso vorrebbe morire mentre pianta i cavoli nel suo *jardin imparfait*) quando lo fa chiamare «n'ayant plus que l'image et que l'ombre d'un homme et comme il disoit de soy-mesme, *non homo, sed species hominis*». La Boétie è in quel vuoto che Montaigne dice di aver conosciuto. Un vuoto pieno che gli fa invocare Dio: «que je visse les effects des imaginations que je viens d'avoir». La lingua comincia a non funzionare quasi più, ma la mente si riempie di immagini indicibili che resteranno senza effetto: «“Quelles sont elles mon frere?” luy dis-je: “Grandes, grandes”, me respondit-il». Montaigne vuole partecipare alla gioia e al giubilo di quei pensieri indicibili che transitano nella mente del moribondo, come del resto era loro abitudine «covarli» e comunicarli in vita. Per la prima volta la risposta è senza appello: «“C'est mon dea”, respondit-il: “mais mon frere, je ne puis: elles sont admirables, infinies et indicibles”» (*L* 1358-1359). Meravigliosi, infiniti, indicibili come il velo della morte. Non è in grado di continuare. Chiama la moglie con la scusa di raccontarle una storia, gli manca l'energia e chiede vino... «“je m'en vais”». Il vino, elemento vivo nella morte, fa transitare le ultime particelle di vita: esistono «choses mortes [qui] ont encore des relations occultes à la vie» (I, 3, 21C). Del resto, il vino (nominato negli *Essais* 69 volte; «mort» 441, «vie» 624), come l'amore, «ouvre un autre parler et le tire hors» (III, 1, 794C). Gli riuscirà ancora per l'ultima volta.

La voce si è fatta di nuovo più forte e squillante (per effetto della stretta della morte o dei farmaci). La Boétie si rigira nel letto con molta energia. Tutti ricominciano a sperare. Nel *récit* la microstoria diviene leggenda ed epopea di una reliquia persa. Da qui si sprigionerà, con la forza del mito, la genesi della storia della *Servitude volontaire*: «Lors entre autres choses il se print a me pier et reprier avecque une extreme affection, de luy donner une place: de sorte que j'eus peur que son jugement fust esbranlé. Mesmes que luy ayant bien doucement remonstré, qu'il se laissoit emporter au mal, et que ces mots n'estoient pas d'homme bien rassis, il ne se rendit point au premier coup, et redoubla encore plus fort: “Mon frere, mon frere, me refusez-vous doncques une place?”» (*L* 1360)¹⁶¹. Montaigne prova a convincerlo con la forza del ragionamento: finché respirava e parlava e aveva un corpo *il avoit par consequent son lieu*. «“Voire, voire”, me respondit-il, “j'en ay, mais ce

¹⁶¹ Per la vicenda editoriale della *Servitude volontaire*, cfr. PANICHI, *Plutarchus redivivus?*

n'est pas celuy qu'il me faut: et puis quand tout est dit, je n'ay plus d'estre"». Un posto migliore lo troverà, anzi bisognerebbe essere già là, *il y a trois jours que j'ahanne pour partir*. Ma non è quello che cerca. Durante l'agonia, La Boétie chiama Montaigne solo per sapere se fosse ancora lì, sembra trovare un po' di pace al pensiero della sua presenza: Michel se ne rallegra con la moglie. *Je m'en vais*. Muore circa un'ora più tardi dall'ultima parvenza di requie. Dal *mal estre* al *non estre*. La Boétie è morto. La vita di *mon frere* si conclude in un grande sospiro, mercoledì, alle tre di mattina del 18 agosto 1563: a trentadue anni, nove mesi, diciassette giorni.

Il 'registro' di morti è veridico? Le testimonianze sono attendibili? Provo a rispondere con le parole di Montaigne: successo o non successo, a Parigi o a Roma, sono sempre testimonianze del «tour de l'humaine capacité» (I, 21, 105B), di ciò che l'uomo immagina, desidera, spera. La veridicità dei racconti la riporto alla coscienza dei primi narratori; miei sono i ragionamenti. Che abbia ragione Sainte-Beuve: gloriosi e invidiabili funerali dell'io?

IV

POLITICITÀ DELLA LETTURA

1. La librairie

Si hortum cum bibliotheca habes, nihil deerit. Cicero.
(F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, marzo 1888, 11 [18])

come l'uom s'eterna (*Inf.* 15, 85).
(F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, marzo 1888, 11 [21])

Bibliotheca cum horto

«Si hortum in bibliotheca habes, deerit nihil». Cicerone è arrivato nella sua villa di Tuscolo gli ultimi giorni di maggio del 46 a.C. Scrive a Varrone (fine maggio-inizio giugno) riprendendo una schermaglia dialettica, diatriba di scuola sul «possibile». Sottili giochi di parole, sino alla conclusione ‘enigmatica’: «si hortum...»¹. Il tono della lettera è succoso e divertito: «Περὶ δυνατόν με scito κατὰ Διόδωρον κρίνειν. Quapropter si venturus es, scito necesse esse te venire; sin autem non es, τῶν ἀδυνάτων est te venire. Nunc vide ultra te κρίσις magis delectet, Chrysippi an haec, quam noster Diodotus non concoquebat. Sed de his etiam rebus, otiosi cum erimus, loquemur; hoc etiam κατὰ Χρύσιππον δυνατόν? est. [...] Tu si minus ad nos, nos accurremus ad te; si hortum in bibliotheca habes, deerit nihil»².

Al di là della «questione dei possibili»³, su cui i due amici torneranno a discutere, forma e sostanza dei loro *cum versari* erano destinate a non mancare proprio di nulla: interlocutori bennati e buoni libri; l'immagine della biblioteca *cum horto* appare sull'ombra lunga dell'*utile dulci* e veicola l'idea dell'autosufficienza stoica del saggio. Una linea metaforica sembra congiungere a doppio filo biblioteca e giardino; nella stessa ‘temporalizzazione’ della lettera – metamorfosi di una primavera che matura nell'estate – la sineddoche del giardino fiorito funziona comunque quale rinverdimento, alimento, ricchezza, esplosione di energia e di vita.

Anche la biblioteca di Montaigne è *cum horto*, nel duplice senso che il termine consente: ricca e *coin* affacciantesi sul giardino (III, 3, 828B). Il Bordolese lo vede dalla finestra: è lo stesso in cui spera lo colga la morte mentre sta piantando i cavoli, «mais nonchalant d'elle, et encore plus de mon jardin imparfait» (I, 20, 89A). Noncurante del suo giardino inconcluso, fabbrica della vita,

¹ Nel passo «hortus» è stato variamente interpretato: sineddoche (se vi saranno fiori e piante nella biblioteca), giardino dove esiste una biblioteca e si può leggere all'aperto in mezzo al verde e ai fiori, giardino su cui si affaccia la biblioteca di Varrone, sino all'ipotesi più plausibile che assume «hortus» come «res necessariae».

² «“Sulle cose possibili” sappi che io “giudico secondo Diodoro”. Perciò se tu verrai, sappi che è necessario che tu venga; se no, che tu venga “è tra gli impossibili”. Ora vedi quale dei due “giudizi” ti piace di più, quello di Crisippo, oppure questo che il nostro Diodoto [maestro stoico di dialettica di Cicerone] non digeriva. Ma anche di queste cose discuteremo quando avremo tempo. Questo è anche “possibile secondo Crisippo” [...]. Se tu non verrai da me, correrò io da te. *Se hai una biblioteca ben rifornita, non ci mancherà nulla*» (CIC., *Fam.*, IX, 4; traduzione italiana, CICERONE, *Epistole*, vol. IV, *Ad familiares*, a cura di G. Garbarino e R. Tabacco, Torino, UTET, 2008, pp. 817-9).

³ Cicerone la illustra anche in *De fato*, 13. Secondo Diodoro solo ciò che si è verificato è possibile; una possibilità che non si è verificata non era tale; ne deriva che tutto ciò che accade deve necessariamente accadere: *possibile* è soltanto ciò che è o sarà, laddove ciò di cui non si dà mai il caso ha la caratteristica della *impossibilità*. Crisippo oppone la tesi secondo la quale anche ciò che in futuro non accade potrebbe accadere, mentre sono necessarie le affermazioni vere riguardanti il passato; *possibile* è ciò che né è né sarà (necessariamente vero), ossia, in contrapposizione alla tesi diodorea, non *necessariamente* ha da attualizzarsi, da realizzarsi perché possa esser giudicato *possibile*.

conclusa e inconclusa in ogni suo attimo, minacciata *de tant de façons de mort*, vita e morte incessante (II, 20; II, 12), come il libro: vita e memoria della vita – fossile e sepolcro della vita. I libri, la vita. Ma il libro non è la vita, Montaigne non cessa di ripeterlo. Lettura e scrittura inseguono o anticipano la vita, a volte ne rappresentano il supplemento. *Si j'estoy faiseur de livres...* (I, 20, 90A) – lui non vuole esserlo: «Mon art et mon industrie ont esté employez à me faire valoir moy-mesme; mes estudes, à m'apprendre à faire, non pas à écrire. J'ay mis tous mes efforts à former ma vie. Voylà mon mestier et mon ouvrage. Je suis moins faiseur de livres que de nulle autre besogne [...] Ceux que je voi faire des bons livres sous des mechantes chausses, eussent premierement fait leurs chausses, s'ils m'en eussent creu» (II, 37, 784A).

Non vuole considerarsi «facitore di libri», di parole di carta, essere *nella* carta: «Quel que je soye, je le veux estre ailleurs qu'en papier». Vorrebbe piuttosto vivere pienamente e socraticamente la vita *à divers estages* («Je louerois un'ame à divers estages qui sçache et se tendre et se desmonter, qui soit bien par tout où sa fortune la porte, qui puisse deviser avec son voisin de son bastiment, de sa chasse et de sa querelle, entretenir avec plaisir un charpentier et un jardinier; j'envie ceux qui sçavent s'aprivoiser au moindre de leur suite et dresser de l'entretien en leur propre train»: III, 3, 821B), eticamente formare i propri costumi ed esteticamente plasmarli, *homo ethicus et aestheticus*, come l'allievo di Diotima aveva insegnato ad Alcibiade nel *Simposio*; attore di una morale autonoma, non serva della precettistica e della religione; pienamente umana, sensibile (sensuale), voluttuosa, radicale, ovvero virtuosa. Non a caso si è parlato di un socratismo sostanziale degli *Essais*; e non caso l'epicureo Cassio Longino in una lettera da Brindisi di metà gennaio del 45 a.C. ribadisce a Cicerone la teoria di Epicuro, nonostante i cattivi traduttori e interpreti delle sue parole: «non è possibile vivere felicemente ove non v'è virtù e giustizia». Chi cerca il piacere, resta fedele alla virtù e coloro che gli stoici chiamano *amanti del piacere* sono *amanti del bello e del giusto*, coltivano tutte le virtù e le mettono in pratica⁴.

L'amicizia del libro non sarà mai l'*affection* e la passione calda, infinita, *inexplicable et fatale*, sperimentata con il vero bennato, Etienne de La Boétie, «ce mien cher frere et compaignon inviolable»⁵; non potrà nemmeno soccorrerlo né consolarlo della perdita irrevocabile, del lutto e della vedovanza dell'anima e chissà? forse anche del corpo – di quella «petulanza» dello spirito (e del corpo) che Nietzsche diceva di condividere con il Bordolese. Di un *orphelinage* senza remissione.

Soprattutto *commercium* rischioso. In *De l'experience*, capitolo conclusivo degli *Essais*, in cui l'attaccamento alla vita (e all'amore) è simbolizzato dall'immagine del vischio su un albero morto, il rischio dei libri è anche l'infinita tentazione ermeneutica: «[B] Il y a plus affaire à interpreter les interpretations qu'à interpreter les choses, et plus de livres sur les livres que sur autre subject: nous ne faisons que nous s'entregloser. [C] Tout fourmille de commentaires; d'auteurs, il en est grand cherté» (III, 13, 1069B). Debitore a Guazzo e alla sua *Civil conversazione* per l'immagine della moltiplicazione infinita della parola separata dalla *res*, l'«entregloser», il commentarsi a vicenda, è dunque una sorta di «cattivo infinito», prigioniero della sua antitesi, in fondo un *comment taire*, un non comunicare, un tacere non eloquente. Montaigne avverte l'effetto del «cattivo infinito» simile a quello dell'assoluta immobilità: *mus [mures] in pice*, impastoiato o soffocato simile a bachi da seta, immagine che trasfigurerà nella *Sagesse* di Charron.

Ma non manca di stringere il suo oggetto in una prolifica ambiguità. Anche se la lettura è repertoriata come uno dei «trois commerces» della vita e la vita *letta*, o scritta, il libro di carta, non è esattamente la vita vissuta che si spende *ailleurs* – tra dolore, fame, povertà, guerre civili, amore, amicizia, giubilo, nella radicale *insocievole socievolezza* della condizione umana –, il libro di carta, a suo modo, sa rendere servizio alla vita. In *De l'utile et de l'honneste* riconosce alla scrittura, in un tempo malato, la fisionomia dell'*engagement* degno dell'intellettuale: «C'est une instruction propre

⁴ CIC., *Fam.*, XV, 19 (traduzione italiana, CICERONE, *Epistole*, vol. V, p. 209).

⁵ Nella dedica («A Mademoiselle de Montaigne, ma femme») alla traduzione boétiana del libello plutarco, *Lettre de consolation de Plutarque à sa femme*, pubblicata a Parigi nel 1571, presso Federic Morel (f. 89r-v), riprodotta in *Œuvres complètes d'Estienne de la Boétie*, introduction, bibliographie et notes par L. Desgraves, Bordeaux, William Blake and Co., 1991, vol. II, pp. 35.

au temps: nous n'avons que faire de durcir nos courages par ces lames de fer; c'est assez que nos espauls le soyent; c'est assez de trampler nos plumes en ancre, sans les trampler en sang. Si c'est grandeur de courage et l'effect d'une vertu rare et singuliere de mespriser l'amitié, les obligations privées, sa parolle et la parenté pour le bien commun et obeïssance du magistrat, c'est assez (III, 1, 802B). *De mesnager sa volonté* ha cura di precisare il suo pensiero: «[...] qui abandonne en son propre le sainement et gayement vivre pour en servir autrui, prent à mon gré un mauvais et desnaturé parti. Je ne veux pas qu'on refuse aux charges qu'on prend l'attention, les pas, les parolles, et la sueur et le sang au besoing: *non ipse pro charis amicis / Aut patria timidus perire* ^[6]» (III, 10, 1007B).

La scrittura, *enrolée* come impegno 'politico', fa scontare alla metafora del libro tutta la sua ambivalenza e il suo ampio spettro di significati. In *Des trois commerces* il Bordoiese subordina il libro di carta al libro delle relazioni sociali, lo stesso che in *De l'institution des enfans* aveva indicato, insieme al libro della natura, come indispensabile alla formazione del fanciullo e all'educazione permanente dell'adulto: dalla sua pratica deriva una «merveilleuse clarté», una luce per guardare il mondo, una luce/sguardo filosofico sul teatro del mondo – mentre solo il libro della natura consente di rimettere il giudizio sui piedi, di strappare la maschera a persone e cose, di liberare dalle tenebre della consuetudine, della caverna platonica e dal filtro di Circe («Qui voudra se desfaire de ce violent prejudice de la coustume, il trouvera plusieurs choses receues d'une resolution indubitable, qui n'ont appuy qu'en la barbe chenuë et rides de l'usage qui les accompagne; mais, ce masque arraché, rapportant les choses à la verité et à la raison, il sentira son jugement comme tout bouleversé, et remis pourtant en bien plus seur estat», I, 23, 117A). Che altro può indicare l'aggettivo «merveilleuse», se non la diretta filiazione dalla *merveille*, la meraviglia, lo stupore che Aristotele (e prima Platone) aveva messo sulla scena originaria della filosofia? Si tratta di quella stessa chiarezza luminosa che permette di distinguere e misurare l'efficacia della medicina e sanità del giudizio critico: «Le jugement tient chez moy un siege magistral» (III, 13, 1074B). Per questo si riserva sempre il diritto di scegliere gli interlocutori portato com'è a «passare al vaglio» i propri simili. Se la conversazione, il confronto con l'altro, è l'*étamine*, il cribro, lo staccio della verità, come Montaigne apprende ancora una volta da Guazzo, qui si assiste a una idea del 'vaglio' applicato ai rapporti interpersonali, mediante una sorta di intelligenza sociale. Per questo non può condividere pienamente l'assunto ciceroniano: *vivere est cogitare*⁷. Non è inverosimile che Nietzsche pensi proprio a Montaigne quando propone il *sum ergo cogito*, invertendo il razionalismo cartesiano in un vitalismo etico.

I libri, gli amici

Torniamo ai libri. Le occorrenze dell'area semantica, se paragonate alla frequenza di altri lemmi («raison», «jugement», «nature», «philosophie», «verité», «volupté», etc.), non sono elevate: 75 «livre» al singolare, 85 al plurale; 58 «lire» e altre forme verbali; 11 «lecteur» al singolare, 2 al plurale; 5 «lecture»; 3 «librairie» al singolare e 4 al plurale). Il rischio dei cattivi libri, dell'«escribeillerie symptome d'un siecle si disrobe» (III, 9, 946B) e degli «escribeilleurs» (II, 32, 722A) lo fa irridere al nuovo modo di scrivere e parlare: «et alleguent Platon et Sainct Thomas aux choses ausquelles le premier rencontré serviroit aussi bien de tesmoing. La doctrine qui ne leur a peu arriver en l'ame, leur est demeurée en la langue». Da buon «pedagogo dell'umanità», espressione che non gli andava affatto a genio, «racconta» dai suoi libri, e non prescrive, alcuni capisaldi della filosofia come arte che insegna a vivere, anche ad uso dei «precettori» e della «scuola». Cosa ci si deve attendere dal libro?

Se tra i tre privilegiati *commercii vitae* la lettura ha trovato il suo spazio, quel *posto* lo ha conquistato per le notevoli affinità con il teorizzato concetto di amicizia e le sue prerogative.

⁶ HOR., *Odes*, IV, IX, v. 51.

⁷ CIC., *Tusc. Disp.*, V, 38.

Ancora in *couche* C Montaigne ritorna sul suo concetto («La lecture me sert spécialement à esveiller par divers objects mon discours, à embesongner mon jugement, non ma memoyre», III, 3, 819C) e nello snodo del saggio sulla necessità di amicizie rare; dice di averne «fame»: «D'autant que je me harpe avec si grande faim aux accointances qui reviennent à mon goust; je m'y produis, je m'y jette si avidement, que je ne faux pas aysément de m'y attacher et de faire impression où je donne» (III, 3, 820B). Non cerca rimedio mentre rimane freddo in quelle comuni, «car mon aller n'est pas naturel s'il n'est à pleine voile». Per lo stesso motivo afferma di non amare il metodo suggerito da Platone «de parler tousjours d'un langage maestral à ses serviteurs, sans jeu, sans familiarité, soit envers les masles, soit envers les femelles»: parlare sempre con un linguaggio da padrone ai propri servi. Il vero motivo dell'esito di tali riflessioni non tarderà a profilarsi: «Car, outre ma raison, il est inhumain et injuste de faire tant valoir cette telle quelle prerogative de la fortune; et les polices où il se souffre moins de disparité entre les valets et les maistres, me semblent les plus equitables» (*ibid.*, 821C).

Il terzo commercio gli appariva, comunque, «bien plus seur et plus à nous». Nell'intenzione di un'affettività ritrovata, aveva tentato di congiungere i libri agli amici: fedeltà e costanza della loro pratica, capacità di consolazione, compagnia, guarigione, supplementi a mancanza di piaceri vitali (*ibid.*, 827B). Ne aveva ammesso il loro carattere di supplemento a una vita non pienamente vissuta, né portata al massimo grado della vitalità e della *volupté*. Una vita voluttuosa cioè, nel suo lessico, pienamente virtuosa. La virtù, filosofica e generosa, non condanna il piacere anzi se ne alimenta. *Vivere* non è *cogitare*. E come nessun bene è senza pena, il libro, la lettura, fa soffrire il corpo. Se non cammina, confessa, nemmeno i suoi pensieri si mettono in marcia.

In *De l'art de conferer* – dove beneficiando dei risultati di I, 26 pratica il suo stesso detto che bisogna limare il proprio cervello con quelli degli altri, quindi confrontarsi e paragonarsi, *cum ferre, conferer*, pesare e pensare insieme – scriverà di aver letto Tacito tutto d'un fiato, precisando: «(ce qui ne m'advient guere: il y a vint ans que je ne mis en livre une heure de suite)» (III, 8, 940B). Lui, che non si considera facitore di libri, preferisce essere libro a se stesso. Reclamando a sé il principio di pertinenza e di competenza nell'*explicit* di *De l'art de conferer* (e in *Du repentir*) finirà per ammettere di essere re della materia che descrive, perché appunto descrive se stesso: «Moy qui suis Roy de la matiere que je traicte» (III, 8, 943B).

Mentre *Des livres* (II, 10) e *De l'art de conferer* (III, 8) si pongono a suggello di una scelta radicale tra biografia e antibiografia, *De l'experience* ne rappresenterà l'autentico cammeo: «Je m'estudie [...] c'est ma métaphisique, c'est ma phisique» (III, 13, 1072B). L'autore, ora, è divenuto libro e lettore di se stesso e, come ogni buon lettore, collabora con l'autore per la ricostruzione del senso, in una allenata e sapiente (prudente) capacità di ascolto, come nel plutarcheo gioco della palla che, ancora *via* Guazzo, trasminerà negli *Essais*.

Può vantare allora di essere autore di un solo libro della sua specie («[...] je me suis présenté moy-mesmes à moy, pour argument et pour subject. C'est le seul livre au monde de son espece, d'un dessein farouche et extravagant», II, 8, 385A), consustanziale al suo autore (II, 18, 665C), autore di un libro in movimento ma che è sempre uno (III, 9, 964C).

Anatomia e sguardo panottico

La sua biblioteca *cum horto* nondimeno conteneva non pochi volumi per i tempi e i luoghi... Con gusto del dettaglio e di investimento emotivo, in diversi capitoli ne fa una sorta di anatomia e nel terzo libro, in particolare in *De la phisionomie*, indica con sufficiente precisione il numero dei libri posseduti: «mille volumes de livres autour de moy en ce lieu où j'escris» (III, 12, 1056B), anche se oggi ne contiamo appena un centinaio. Alcuni di questi volumi (la fonte è sempre Montaigne) sono epistolari, genere amato molto dal Bordolese: almeno cento, precisa: «Ce sont grands imprimeurs de lettres que les Italiens. J'en ay, ce crois-je, cent divers volumes: celles de Annibale Caro me semblent les meilleures» (I, 40, 253B). Il riferimento è alle *Lettere famigliari*,

pubblicate a Venezia nel 1572 e nel 1574: nessun catalogo della *librairie*, tuttavia, le segnala tra i libri ritrovati.

In un'aggiunta sull'esemplare di Bordeaux del capitolo *Des trois commerces* precisa che è al terzo piano di una torre, in passato, il luogo più inutile della sua casa. Ogni luogo ritirato richiede un ambulacro: i suoi pensieri dormono se li mette a sedere e lo spirito non cammina se le gambe non lo fanno muovere (quelli che studiano senza libro sono tutti in questa condizione, sentenza). Per evitare che lo spazio delfico diventi uno spazio sepolcrale, una sorta di separazione dell'anima dal corpo, somiglianza di morte: «C'est d'autant que l'estude et la contemplation retirent aucunement nostre ame hors de nous, et l'embesongnent à part du corps, qui est quelque apprentissage et ressemblance de la mort» (I, 20, 81A). L'uomo è unità di corpo e anima, conflittuale o armonica. Bisogna svegliarlo come il pensiero. La coscienza di tale unità è uno dei temi maggiori che attraversano gli *Essais* con una curvatura verso la supremazia del corpo in quanto *natura* dell'uomo; primato che rimane anche nell'*Apologie*, dove la tematica viene considerata in una prospettiva 'teologica' a differenza di *Sur des vers de Virgile*, in cui l'esaltazione del corpo, nella sua unità psicosomatica con l'anima, diviene centrale per ogni senso possibile da dare al tempo vissuto e non solo pensato nel discorso amoroso.

La biblioteca, situata in un angolo della sua casa, di forma rotonda con un solo lato dritto dove sono collocati tavolo e sedia, curvandosi offre allo sguardo di Montaigne tutti i suoi libri, «rendez à cinq degrez tout à l'environ», disposti su cinque file, tutt'intorno. Dunque mille volumi, disposti in cinque file su una libreria circolare. Tre finestre, di ampia e libera prospettiva, sei passi di diametro. D'inverno vi rimane meno tempo. La casa è appollaiata su un'altura (come dice il suo nome: Montaigne) e la stanza della biblioteca è la più esposta al vento; gli piace sia un po' inaccessibile e in disparte, per *fruit de l'exercice* e per tenere lontana la gente. «C'est là mon siege», dominio esclusivo, cantuccio sottratto alla comunità coniugale, filiale e civile. Montaigne è persuaso della intrinseca miseria di chi non riesca a casa propria a riservarsi uno spazio tutto suo, dove rimanere soli con se stessi, nella propria corte privata, dove nascondersi, non possedendo nemmeno «la loro ritirata per ritirarsi». Come la statua in un mercato, l'ambizione tiene sempre la gente in mostra: *Magna servitus est magna fortuna*. Niente gli è sembrato più duro della regola di alcune compagnie religiose che eleggono a regola della *compagnie* lo stare sempre in comunità di luogo e di persone («avoir pour regle une perpetuelle société de lieu, et assistance nombreuse entre eux»). Il *commercium* con i libri è, allora, sicuro, non fortuito né dipendente da altri, costeggia tutto il suo percorso di vita, lo assiste dappertutto, lo consola, un utile *divertissement*, per il dolore, le compagnie importune; i libri lo accolgono sempre con lo stesso volto e non si ribellano se cercati solo in mancanza di altri piaceri, più reali, vivi e naturali (III, 3, 827B); sono la miglior provvista del viaggio della vita. Ma può succedere che il filosofo (*je ne suis pas philosophe*) passi interi giorni senza leggerli...

La *librairie* è dunque, a casa sua, e lì si ritira sempre più spesso; uno specie di sguardo panottico, per sorvegliare casa e dintorni; da lì governa anche la sua dimora. Da lì, all'ingresso, vede il giardino, la corte, il cortile, tutte le parti del suo *chateau*. Sfoglia ora un libro, ora un altro, senza ordine, senza programma, à *pieces descousues*: mentre vi passeggia, a volte fantastica, a volte annota e detta le sue idee (*mes songes, que voicy*). Sempre in *Des trois commerces* scrive di non viaggiare mai senza libri, né in tempi di guerra né di pace – ma in *De l'art de conferer* (III, 8, 940B) precisa che ormai da vent'anni non riesce a dedicare a un libro più di un'ora; la lettura gli serve per svegliare la ragione, per far lavorare il suo giudizio, non la memoria (III, 3, 819C). Alla sua *librairie* ritornerà in altri capitoli (II, 10; II, 17-18, dopo essersi soffermato in I, 8 e 28). Secondo la descrizione del suo abitatore, essa è deliberatamente un *coin* al riparo dall'ingerenza e, a volte, dalla violenza della comunità, che lo proietta all'interno, il foro interiore, e verso l'esterno, il mondo; è uno studiolo, dove Montaigne non ricerca un *corps à corps* nella lettura dei classici. Un *coin* collocato nel posto più alto della casa, dalla cui angolatura si può abbracciare lo spazio circostante e, Montaigne lo ha appena detto, anche i libri alloggiati all'interno della torre, anzi la rotonda. La *librairie* è la stessa della *retraite* (28 febbraio 1571, all'età di 38 anni): un'iscrizione, a

testimonianza, ancora leggibile⁸; poi parte del lascito della biblioteca di La Boétie, libri almeno in quattro lingue (latino, greco, italiano, francese). Tale *giron des doctes vierges* (*pertaesus* [...] *doctarum virginum*) è anche una biblioteca virtuale, di *essais sur poutres*, iscrizioni di sentenze e *loci communes* sulle travi della biblioteca, una sorta di ipertesto che confluirà per larga parte negli *Essais* (e di cui ci ha lasciato uno studio approfondito Alain Legros).

Montaigne avrebbe voluto scrivere saggi «de chair et os», con parole che avessero sempre movimento e azione, omeriche parole alate, che raggiungessero tutti quegli uomini, come lui, affamati di libertà. Quella libertà, di cui ha *faim*, l'andrebbe a cercare anche nell'ultimo lembo di terra solo per trovare un compagno, spirito libero, a cui poter donare il suo libro «in carne e ossa»: «S'il y a quelque personne, quelque bonne compaignie aux champs, en la ville, en France ou ailleurs, resseante ou voyagere, à qui mes humeurs soient bonnes, de qui les humeurs me soient bonnes, il n'est que de siffler en paume, je leur iray fournir des essays en cher et en os. Puisque c'est le privilege de l'esprit de se r'avoir de la vieillesse, je luy conseille, autant que je puis, de le faire: qu'il verdisse, qu'il fleurisse ce pendant, s'il peut, comme le guy sur un arbre mort» (III, 5, 844B).

Ma ora tocca ai suoi lettori entrare in quel che resta della sua biblioteca, con il riguardo che si deve ai fossili della vita, l'*excerptum* infinito delle parole degli altri: «Et puis, je ne luitte point en gros ces vieux champions là, et corps à corps: c'est par reprinses, menues et legieres attaintes. Je ne m'y ahurte pas; je ne fay que les taster; et ne vay point tant comme je marchande d'aller» (I, 26, 147-148C).

Dispersione e ricentrimento virtuale

Alla fortuna della descrizione minuziosa del luogo sacro alle Muse da parte del suo possessore (e di chi nel corso del tempo ha fatto visita al *locus amoenus*) si accompagna però la sfortuna della sua dispersione libraria. Nessuno sa quando e come i libri abbiano lasciato la biblioteca. Di quelli ritrovati, forse la lista più famosa è compilata da Pierre Villey⁹ e riguarda i libri la cui appartenenza a Montaigne era giudicata certa o semplicemente probabile. Ma prima e dopo Villey, gli sforzi del dottor Payen¹⁰, Paul Bonnefon¹¹ e Auguste Salles¹², Gilbert de Botton, Francis Pottié-Sperry¹³, Barbara Pistilli e Marco Sgattoni¹⁴, hanno mostrato come la ricerca della *librairie* sembri non avere mai fine, scandita com'è da nuove acquisizioni e da perdita di certezze¹⁵. Lo studio dell'*ex-libris* manoscritto (la firma di Montaigne), si è rivelato, sino ad oggi, il criterio

⁸ «an. chr [...] aet. 38. pridie cal. mart. die suo natali mich. montanus. servitii aulici et munerum publicorum iamdudum pertaesum dum se integer in doctarum virginu [...] recessit sinus ubi quietus et omnium securus tantillum id tandem superabit decursi multa iam plus parte spatii si modo fata duint exigat istas sedes et dulces latebras avitasq. libertati suae tranquillitatisq. et otio consecravit» (trascrizione di Alain Legros, che ricostruisce e traduce anche il testo, in A. LEGROS, *Essais sur poutres. Peintures et inscriptions chez Montaigne*, Paris, Klincksieck, 2003, p. 120).

⁹ *Catalogue sommaire des livres de Montaigne classé par ordre de matières*, in P. VILLEY, *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1933², vol. I, pp. 273-83 (I ed. 1908); *Catalogue des livres de Montaigne*, in *Les Essais de Michel de Montaigne*, par P. Villey, Paris, Alcan, 1930, pp. LXXVIII-CXVIII (Paris, PUF, 2004, pp. LI-LXXII).

¹⁰ *Liste des ouvrages signés ou annotés par Montaigne qui sont parvenus à ma connoissance*, in J.-F. PAYEN, *Documents inédits ou peu connus sur Montaigne*, Paris, J. Techet, 1847, pp. 33-44 (in ID., *Documents inédits sur Montaigne*, Genève, Slatkine Reprints, 1970).

¹¹ P. BONNEFON, *La bibliothèque de Montaigne*, «Revue d'Histoire littéraire de la France», II, 1895, 3, pp. 313-7.

¹² [A. SALLES], *Dans la librairie de Montaigne. Première liste des livres signés Montaigne*, «BSAM», s. II, 6, 1939, pp. 57-9; 7, 1939, pp. 99-100; 8, 1940, pp. 13-5.

¹³ G. DE BOTTON, F. POTTIÉ-SPERRY, *A la recherche de la "librairie" de Montaigne*, «Bulletin du Bibliophile», II, 1997, pp. 254-98.

¹⁴ B. PISTILLI, M. SGATTONI, *La biblioteca di Montaigne*, Pisa-Firenze, Edizioni della Normale-Istituto Nazionale di studi sul Rinascimento, 2014.

¹⁵ Cfr. PH. DESAN, s.v. *Bibliothèque de Montaigne*, in *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Ph. Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016² (I ed. 2007).

maggiore per attestare la sicura provenienza dalla biblioteca montaigneana: nota, infatti, è l'abitudine del perigordino di firmare i suoi libri in basso del frontespizio.

Come quasi tutte le biblioteche 'disperse', anche quella di Montaigne ha avuto una storia singolare e controversa, con termini *a quo* e *ad quem*. Non c'è ragione di credere che dopo la morte del possessore, i libri non siano rimasti al castello. Tutti gli studi *in re* concordano sulla circostanza che la loro dispersione sia avvenuta abbastanza tardi e con diversi problemi. La figlia Léonor, erede di tutti i libri della biblioteca (compreso il famosissimo *exemplaire de Bordeaux*, passato poi ai Foglianti¹⁶ per volontà della madre), fino alla propria morte, nel 1616, conserva quasi tutti i libri del padre. Ma l'esistenza di due testamenti, non andrà a comporre le cose: se con il primo (datato 4 marzo 1615) Léonor fa una donazione di tutti i libri paterni¹⁷ al vicario generale dell'arcivescovado d'Auch, Gaudefroy de Rochefort, autorizzandolo a ricorrere alle *rigueurs de la justice* nel caso la sua volontà non venisse rispettata, con il secondo ricusa completamente il primo, come hanno mostrato le lontane ricerche di Reinhold Dezeimeris (autore del ritrovamento, tra l'altro, nel 1891 dell'esemplare copiosamente annotato da Montaigne, 163 *marginalia*, de *Les Annales et Chroniques de France* di Nicole Gilles, pagato 5 franchi)... Comunque dal 1633-1634, qualche anno dopo la morte di Françoise de la Chassaigne (1544-1627), moglie di Montaigne, dei libri più nessuna traccia. Bisognerà aspettare soprattutto il Settecento per vedere bibliofili interessati a tale provenienza: tra questi Montesquieu che possedeva con certezza almeno tre esemplari appartenuti a Montaigne (presentando tutti e tre l'*ex-libris* manoscritto in basso del titolo): Eusebio di Cesare¹⁸, Jean Masuer¹⁹ e, soprattutto, il famoso Quinto Curzio Rufo, *De rebus gestis Alexandri Magni*²⁰, la cui peculiarità è di presentare l'*ex-libris* manoscritto cancellato e numerose annotazioni marginali con una nota finale (esattamente come per il *Cesare* di Chantilly) insieme a un «achevé de lire» (*perlegi*) le 5 juil. 1587/54.

Il sigillo dell'ex-libris

Una traccia importante per la sicura identificazione dei libri appartenuti a Montaigne ci è offerta dal perigordino stesso nel saggio *De livres*. Talvolta gli era successo, per la sua mancanza di memoria, memoria traditrice, di aver scambiato per nuovi libri già letti «soigneusement» e «barbouillés de mes notes»; da allora aveva preso l'abitudine di scrivere all'inizio di ogni libro («au debut de chasque livre») la data di fine lettura («le temps auquel j'ay achevé de le lire») e «le jugement que j'en ay retiré en gros» (II, 10, 418A). Nello stesso capitolo, fornisce qualche esempio specifico delle sue annotazioni ad autori precisi: Guicciardini, Commynes, Guillaume e Martin du Bellay, trascrivendole («*Je veux icy transcrire aucunes de ces annotations. Voyla ce que je mis, il y a environ dix ans, en mon Guicciardini [...]*»), con la precisazione: «quelque langue que parlent mes livres, je leur parle en la mienne» (419A). Purtroppo nessuno di questi tre esemplari è mai stato trovato: ma le indicazioni montaigneane gettano luce anche sui *livres retrouvés*²¹.

Ai nostri bibliofili-montaignisti che si sono occupati degli *ex-libris* manoscritti non sono sfuggite alcune eccezioni rimarcanti la diversità dell'*ex-libris* di gioventù (in numero di 5) rispetto al modello adulto. Alcuni *livres de jeunesse* addirittura non presentano affatto le caratteristiche descritte, come il Virgilio posseduto da Montaigne dall'età di 15 anni. Si tratta per lo più di *ex-libris*

¹⁶ Cfr. ID., *Histoire d'EB, Introduction*, in ID., *Reproduction en quadrichromie de l'Exemplaire avec notes manuscrites marginales des Essais de Montaigne (Exemplaire de Bordeaux)*, édition établie et présentée [...] par Ph. Desan, Fasano-Chicago, Schena Editore, 2002, pp. IX-XLI.

¹⁷ Cfr. J.-R. MARBOUTIN, *La 'librairie' de Michel de Montaigne léguée à un Vicaire général d'Auch*, «Revue de Gascogne», n.s., XXI, 1926, pp. 60-6.

¹⁸ EUSEBII CAESARIENSIS *Evangelicae praeparationis libri XV*, Lutetiae, in officina Rob. Stephani, 1544, rilegato insieme a EUSEBII CAESARIENSIS *Evangelicae demonstrationis libri X*, Lutetiae, in officina Rob. Stephani, 1545.

¹⁹ MASUERII IURISCONSULTI GALLI *Practica forensis*, Parisiis, Apud Hieronymum et Dionysiam de Marnes, 1555.

²⁰ Q. CURTII *De rebus gestis Alexandri Magni regis Macedonum opus*, Basileae, in Officina Frobeniana, 1545.

²¹ Per il dettaglio di queste vicende: DE BOTTON, POTTIÉ-SPERRY, *A la recherche de la "librairie" de Montaigne*, pp. 259 sgg.; A. MASSON, *Notes sur la bibliothèque de Montaigne*, «Humanisme et Renaissance», VI, 1939, pp. 475-93.

lunghi, in latino, posti in alto del frontespizio (tranne il *Dionigi*), con data di acquisto ed età di Montaigne.

La circostanza più sorprendente è che già tra i *livres de jeunesse* vi sia un *Cesare*, posseduto a 15 anni, pubblicato a Parigi, Michel de Vascosan et Jean de Roigny, nel 1543: per ammissione universale si era ritenuto che Montaigne avesse scoperto, letto e annotato i *Commentarii* nel famoso esemplare conservato nel Musée Condé di Chantilly, pubblicato ad Anversa da Plantin nel 1570, in cui riporta data di inizio e di fine lettura: febbraio-luglio 1578. Ma altrettanto curioso sarebbe ipotizzare, circostanza già segnalata dalla storiografia, che Montaigne avesse atteso sino ai 45 anni per leggere Cesare, tanto più che in I, 26 riferisce di aver avuto un ruolo importante nella recita al collegio di Guyenne del *Julius Caesar* di Muret e la figura di Cesare risulta interrogata più volte negli *Essais*.

L'altra particolarità degna di nota, e che è stata anche questa già segnalata, è che oltre *l'affaire* degli *ex-libris*, sul frontespizio di tre esemplari posseduti da Bonnefon (Ausonio, Leone Ebreo e Petrarca)²² Montaigne appone il detto «mentre si puo [*sic*]» o «mentre puoi», rintracciabile anche in *Essais*, III, 3: «“Selon qu'on peut” c'estait le refrain et le mot favory de Socrates, mot de grande substance». Ma la stessa *devise* appare anche nelle commedie di Terenzio²³, possedute da Montaigne già a 16 anni.

Per concludere sul capitolo della firma, talvolta accanto ad essa o a quella dei proprietari figura anche un *ex-dono*: tra questi il *Catechismo* di Ochino²⁴ donato a Charron da Montaigne stesso; per mano di Charron si precisa la data: «Charron ex-dono dicti domini de Montaigne, in suo castello 2 julii anno 1586». L'altra opera di Ochino presente nella biblioteca è la *Disputa intorno alla presenza del corpo di Giesu Christo nel sacramento della Cena* sempre nell'edizione basileese²⁵.

Altri due esemplari di indubbio interesse spiccano nel catalogo dei libri ritrovati della biblioteca montaigneana.

...un de grands miracles de Nature. *Il Cesare*

Uno dei capitoli più interessanti della vicenda dei «livres retrouvés» concerne, com'è naturale, i libri annotati (in francese e in latino), importantissimi per comprendere le modalità di lettura e di lavoro di Montaigne. In particolare segnalo, per la ricchezza di annotazioni, i *Commentarii* di Giulio Cesare nell'edizione Plantin, i cui *marginalia* sono stati corrosi e ricostruiti dalla ristampa anastatica curata da Gallet²⁶; il *De rebus gestis Alexandri Magni* di Quinto Curzio Rufo nell'edizione di Basilea (Froeben, in cui appaiono diversi *marginalia* a mo' di *manchettes*)²⁷; il *De rerum natura* di Lucrezio nell'edizione curata da Lambino²⁸ e da ultimo gli *Apophthegmata* di Licostene²⁹, la cui accoglienza tra i libri montaigneani risulta quantomeno controversa³⁰.

²² *Ausonius cura Hieronymi Avancii*, Venetiis, in aedibus Aldi et Andrea soceri, 1517 («mentre si puo»); L. EBREO, *Dialoghi d'Amore*, Vinegia, Aldo Manuzio, 1549 («mentre puoi») e *Rime del Petrarca con nuove e brevi dichiarazioni*, Lyone, Guillaume Rouillé, 1550 («mentre si puo»).

²³ *TERENTII Comoediae*, ed. D. Erasmus, Basileae, Hieronymus Froben, 1538 («Michael Eyquemius Montanus Burdigalensis huius possessor, 1549, aetatis anno prope 16»; in basso, nella stessa pagina: «MEMB 1553», e la menzione manoscritta «mentre si puo» e «Dum licet»).

²⁴ B. OCHINO, *Il Catechismo in forma di dialogo*, Basilea, Peter Perna, 1561.

²⁵ Basilea, Peter Perna, 1561.

²⁶ Cfr. *supra*, II, 3, nota 57.

²⁷ *CURTII De rebus gestis Alexandri Magni*; Cfr. R. DEZEIMERIS, *Etude sur le Quinte-Curce de Montaigne*, «Revue d'histoire littéraire de la France», 1916-1921, riprodotto in *Œuvres complètes de Montaigne*, vol. XII, *Annotations, étude, commentaire et notes* par A. Armeingaud, Paris, Conard Libraire-Editeur, 1941, pp. 223-411. La pagina finale e le note marginali sono riprodotte in P. VILLEY, *Montaigne*, Paris, Rieder, 1937, pp. XXI-XXII e XXXIII.

²⁸ *TITI LUCRETII CARI De rerum natura libri sex*, a Dionysio Lambino commentariis illustrati, Parisiis et Lugduni, in Gulielmi Rouillii et Philippi G. Rouillii Nep. Aedibus, 1563.

²⁹ C. LYCOSTHENES, *Apophthegmatum ex optimis utriusque linguae scriptoribus*, Parisiis, Ex officina Iacobi Puteani, 1560. Étienne Ithurria dà notizia del ritrovamento ed espone la sua tesi dell'identificazione (molto contestata) dello

Nei *Commentarii* di Cesare sono presenti data di fine lettura, note e giudizio finale; le annotazioni marginali a volte si presentano amputate; la nota finale di lettura è intatta; si legge anche la data di inizio lettura.

L'esemplare viene scoperto nel dicembre 1832, sulle rive della Senna, dal bibliofilo Jean-Pierre Agnès Parison che lo acquista per novanta centesimi. Il volume è aggiudicato all'asta ventiquattro anni dopo a un intermediario di Henri d'Orléans. L'esemplare dei *Commentarii*, al contrario del *Lucrezio*, è di difficile decifrazione a causa della scrittura montaigneana ma anche dell'amputazione dei margini.

Come emergerà anche negli *Essais*, Montaigne è molto interessato alla figura di Cesare (in particolare in *Des livres*, II, 10, 416A). Annota accuratamente l'esemplare plantiniano con un inchiostro bruno (circa 680 chiose). Dalla data di inizio lettura (25 febbraio 1578) alla fine (21 luglio) trascorrono cinque mesi. Montaigne ha 44 anni (45 quando finisce di leggere il volume). I *Commentarii*, insieme al *Caesar* di Svetonio e di Plutarco, andranno a costituire la linfa delle coeve e future riflessioni sul *dictator*, solo occasionalmente «infedeli» alle fonti.

L'atteggiamento montaigneano nei confronti di Cesare emerge bene dalle glosse. Montaigne sembra mettere in atto due dispositivi di lettura: l'uno, selettivo, segnalante episodi ritenuti più significativi, l'altro analitico³¹. Alcune note³² sono semplici *repères*, altre seguono la forma della sentenza, osservazioni psicologiche o morali («on craint souvent les ennemis plus par reputation que par l'effect»)³³, altre ancora riguardano costumi, caratteri etnici e istituzioni, tecniche militari galliche o romane, dettagli geografici e fenomeni naturali. Diverse glosse tendono a illuminare il testo. Solo una sessantina possono essere considerate un tentativo di commento breve, soprattutto sul comportamento di Cesare, spesso ammirato, ma talvolta giudicato in modo da rivelarne semimenzogne, reticenze, come nel caso della morte di Pompeo: «mort de Pompeius qu'il samble treter un peu maigrement»³⁴. Il quinto e sesto libro del *De bello gallico* sono annotati con particolare attenzione: sette pagine (da 115 a 122) dell'edizione Plantin, più di quaranta note. Glosse anche sulla tattica di Cesare e sul suo modo di scrivere la storia. Montaigne con tutta evidenza interroga il testo e lo combina con altre fonti. Il giudizio finale sull'opera cesariana, sulle qualità dello storico, votato a una «tres injuste et tres inique cause», sul capo guerriero e l'uomo politico, è consegnato alla *page de garde* e figura come una sintesi di tutte le annotazioni sparse.

Ma nelle note sulla *Guerra civile* la diffidenza di Montaigne cresce. Soprattutto verso il *topos* della «clemenza» cesariana: a p. 217, un lungo elenco di rimandi speculari³⁵. In realtà, una accentuata serie di annotazioni di evidente segno politico. Emerge ben presto che lo sguardo *en mouvement* di Montaigne non si è lasciato catturare dall'obiettività metodologica proclamata da

scriptor con Montaigne in una serie di saggi. Segnalo almeno: É. ITHURRIA, *Le Lycosthènes, ou Montaigne et L'Europe*, «Europe», 729-730, janvier-février 1990, pp. 112-27; ID., *Le Lycosthenes: un chantier européen*, in *Montaigne et l'Europe*, Actes du colloque international (Bordeaux, 21-23 mai 1992), textes réunis et présentés par Cl.-G. Dubois, Mont-de-Marsan, Editions InterUniversitaires, 1992, pp. 251-70; ID., *Rencontres. Du Lycosthenes aux Essais de Montaigne*, Mont-de-Marsan, Editions InterUniversitaires, 1999, complemento della sua edizione anastatica degli *Apophthegmata*.

³⁰ Cfr. N. PANICHI, «...quod male sapit». Montaigne e Polidoro Virgili, in *Montaigne contemporaneo*, Atti del convegno internazionale (Pisa, 30 marzo-1 aprile 2009), a cura di N. Panichi, R. Ragghianti, A. Savorelli, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 105-24.

³¹ A. TOURNON, *Traces de lecture. Les notes de Montaigne sur la Guerre des Gaules et la Guerre civile*, in *Etudes montaignistes en hommage à Pierre Michel*, par le concours de Cl. Blum et F. Moureau, Paris, Champion, 1984, pp. 247-53.

³² Nella trascrizione, in corsivo, dei *marginalia*, singole lettere, brevi sintagmi o parti lacunose del testo sono riportati in carattere tondo.

³³ IULII CAESARIS *De bello gallico*, I, 40, 6 [Antverpiae, ex Officina Christoph. Plantini, 1570, p. 23]; «Somme, c'est César...». *Première reproduction en fac-simile de l'exemplaire des Commentaires de César annoté par Montaigne*, publié par A. Gallet, Bordeaux, Musée Condé-William Blake & Co. Éditeurs, 2003, p. 143 (d'ora in poi con sigla *MG*); A. LEGROS, *Montaigne manuscrit*, Paris, Garnier, 2010, pp. 493-4 (d'ora in poi con la sigla *ML*).

³⁴ IULII CAESARIS *De bello gallico*, III, 103, 3 [Antverpiae, ex Officina Christoph. Plantini, 1570, p. 330]; *MG*, p. 450; *ML*, pp. 614-5.

³⁵ Montaigne stesso annota, elencandole in ordine progressivo, le pagine del suo esemplare dei *Commentarii* a cui fare riferimento: 213, 215, 218, 241, 243, 244, 258, 261, 262, 282, 290, 318, 327.

Cesare – il tema verrà ripreso negli *Essais* con esiti analoghi. Tuttavia, non gli impedisce di considerare Cesare «le plus sincere historien qui fut jamais».

Molte note erano andate nella stessa direzione. È il caso di Pompeo: «Il n'est pas possible de parler plus sincerement de son ennemi et confesse par là qu'il fut forcé à combattre par les siens»³⁶. Identico concetto della nota conclusiva. Identico l'atteggiamento di voler valutare sempre il fatto in rapporto al discorso che lo enuncia, e se Montaigne resiste alla forza persuasiva del racconto cesariano (l'ha notato anche Tournon), lo fa in virtù della propria tecnica di smontaggio e rimontaggio, pratica di dissezione neutralizzante la retorica del racconto con la dispersione e la frammentazione.

Ma Cesare è soprattutto colui che, secondo Plutarco³⁷, ammonisce Metello, tribuno del popolo: «le temps de la justice et de la guerre étaient [sont] deux» (III, 1, 40, 802C) – modello respinto da Montaigne alla fine del saggio *De l'utile et de l'honneste*, insieme alla teoria della doppia verità, in nome di una 'morale politica'. Intanto, nel risguardo del suo esemplare dei *Commentarii*, giudicando l'operato di Cesare, Montaigne aveva annotato ancora una volta: «tres injuste et tres inique cause».

Anche qui, come negli *Essais*, Montaigne sembra disaggregare la capacità di Cesare d'*escrire/lire l'histoire*, lo stratega militare, il retore e l'etnografo, dall'uomo politico, problematica ripresa e rilanciata in *De livres* – sua personale *Methodus*, dedicata alla scrittura della storia e alla tipologia degli storici. Se Cesare è un eroe, è un eroe comunque votato a una «causa ingiustissima», 'scusabile' solo per la grandezza del personaggio, come Montaigne lascia intendere negli *Essais* (II, 33, 732A).

La clemenza cesariana, clemenza *naïve* e, al tempo stesso, «douceur artificieuse» dei *marginalia*, è finalizzata negli *Essais*, con più enfasi, a scopi politici. Come le fonti³⁸, Montaigne dedica molto spazio al *topos* dell'*instrumentum regni*. Così, a poco a poco, Cesare finirà per apparire come una sorta di anti-Socrate.

«La mort ne nous touche pouint puisque lame est mortelle». Il Lucrezio

Ancora più fortunata, dal punto di vista strettamente filosofico, è la scoperta di Paul Quarrie a Londra nel 1989: una copia, perfettamente conservata senza mutilazione dei margini, del *De rerum natura* di Lucrezio, per la cura di Lambino e pubblicata da Guillaume & Philippe Rouillé a Lione e a Parigi nel 1563, con copiosi *marginalia*, in francese e in latino³⁹ – nonostante la «Difficulté d'écrire la philosophie en latin»⁴⁰, come annota Montaigne quasi all'inizio del primo libro del *De rerum natura*, laddove Lucrezio afferma: «Difficile illustrare latinis versibus esse»⁴¹.

Anche le pagine di guardia si presentano densamente annotate e si legge un *achevé de lire* (*perlegi*), datato 16 ottobre 1564, con l'indicazione dell'età di Montaigne: 31 anni (16. octob. /31/). Dunque, una peculiarità di questo esemplare è che dei libri annotati il *Lucrezio* risulta il primo ad essere letto da Montaigne. L'altra peculiarità è lo stato del libro: copertina originale, nessun foglio mancante né amputazione dei *marginalia* – uno stato perfetto di conservazione e trasmissione dell'originale. In più, le annotazioni questa volta, soprattutto nei risguardi, copiosissime sono in latino. L'abbondanza di annotazioni dimostra l'interesse filosofico di Montaigne per questo classico

³⁶ IULII CAESARIS *De bello gallico*, 3, 82, 2 [Antverpiae, ex Officina Christoph. Plantini, 1570, p. 319]; *MG*, p. 439; *ML*, p. 608.

³⁷ PLUT., *Caesar*, 35, 6.

³⁸ SVET., *De vita Caesar*, 13, 1 e PLUT., *Caesar*, 7, 1-3.

³⁹ Sul valore dei due tipi di annotazione, latine e francesi (salvo errori, nel complesso 1017), cfr. M.A. SCREECH, *Introduction*, in ID., *Montaigne's annotated copy of Lucretius. A transcription and study of the manuscript, notes and pen-marks*, with a Foreword by G. de Botton, Genève, Droz, 1998, pp. 1-47.

⁴⁰ TITI LUCRETII CARI *De rerum natura libri sex a Dionysio Lambino... emendati*, Parisiis, In Gulielmi Rouillij et Philippi G. Rouillij nep. aedibus, 1563, p. 18, da qui in poi solo come Lambin 1563; SCREECH, *Montaigne's annotated copy of Lucretius*, p. 208, da qui in poi *MS*; LEGROS, *Montaigne manuscript*, p. 219; da qui in poi *ML*.

⁴¹ LUCR., *De rerum natura*, I, 137.

poco 'ortodosso'. Anche i commenti di Lambino attirano l'attenzione del perigordino e molte sono le sottolineature e i rinvii. Dei libri ritrovati, si rivela uno dei cantieri più ricchi per la composizione e il senso degli *Essais*: secondo Villey, almeno 150 citazioni. Solo Orazio risulta più citato, anche se l'esemplare ritrovato non porta nessuna annotazione. Sulla pagina del titolo proprio sopra l'*ex-libris* di Montaigne è sovrainposta la firma di d'Espagnet (certo non l'unico caso di firma sovrapposta).

L'interesse filosofico di Montaigne nei confronti di Lucrezio, dunque, emerge copiosamente anche dalle annotazioni sui risguardi e gli argomenti lucreziani confluiranno, in larga parte, negli *Essais*: atomismo e universo infinito, infinità ed eternità dei mondi, critica al provvidenzialismo e alla religione, centralità del corpo e sua stretta connessione con l'anima, natura dell'anima e problema della sua immortalità, dialettica vita-morte; anche lo scetticismo trova il suo posto e la decostruzione della teratologia: «*Il ny a pouint de monstres*»⁴², annota Montaigne.

In uno dei risguardi, unendo fisica ed etica («*Nature se contante de peu*»)⁴³, Montaigne mette in evidenza, dal punto di vista morale, che la volontà è principio di movimento: «*Voluntas in nobis motus est 121.338 prolixè*», e in caratteri più piccoli: «*et prius volumus paulo post movemur*»⁴⁴; mentre per il libro II indugia sul concetto di infinito, che verrà ripreso con forza in numerosi *marginalia*: «*Omne. το πᾶν universum, est infinitum. / si non esset esset aliquid ultra*»⁴⁵. Insieme alle considerazioni sul concetto di infinito e le sue ripercussioni sulla fisica e sull'etica, il gruppo di annotazioni legate al discorso democriteo-atomistico, riproposto da Lucrezio, è trascritto da Montaigne a partire da un: «*de motu atomorum, 105*»⁴⁶ che dà avvio a una serie di annotazioni presenti nel successivo risguardo: «*Dissimilis est forma atomorum inter se ut aliorum corporum 127*»⁴⁷.

Nello stesso spirito, il perigordino mette in evidenza la relazione sensi e atomi: «*Gustus quoque et omnes sensus sequuntur figuras atomorum; Bonus sapor est rotunda et levis est figura. Acerbus sonus auribus scabra est atomus et aspera. 133*»⁴⁸. Anche al tatto sono riservate alcune interessanti annotazioni.

Non meno interessanti risultano le annotazioni al concetto di pluralità dei mondi: «*Mundi plures sunt 179/406/458*»⁴⁹, tesi che richiamerà nell'*Apologie*. Montaigne così riassume la tesi lucreziana: «*Penitum enim est atomis ut supra/quorum cum infinita summa sit non est verisimile reliquas otiosas fuisse/deinde rerum genitarum sunt semper diversa genera ergo et alij mundi soles ut diversi homines et ferae /180*»⁵⁰. Se la somma degli atomi è infinita, non è verosimile che alcuni atomi siano rimasti oziosi; in più, ci sono sempre diversi generi di cose prodotte (cioè non individui separati). Esistono perciò altri mondi e soli, proprio come esistono diversi uomini e bestie. E ancora: «*Qu'il y a plusieurs mondes /179*»⁵¹, come voleva Epicuro, insisterà nell'*Apologie*.

Ma anche la tesi lucreziana contro il provvidenzialismo è di stampo epicureo: Montaigne ne coglie subito la genesi: «*Dii otiosi /182/ prolixè/192/367/385*»⁵². È il dio di Epicuro, ozioso e indifferente al destino dell'uomo, con cui tanto polemizzerà Calvino nella *Institutio cristiana*, in difesa della provvidenza. Non è un caso se nel verso del secondo risguardo, con riferimento al terzo libro, Montaigne annoti: «*Laudes Epicuri 192/266/10/375/468*»⁵³ e metta in campo contro la provvidenza⁵⁴ ancora l'idea epicurea: «*Dieus oisifs et en repos; contre la religion*»⁵⁵, ancora «*liber*

⁴² Lambin 1563, p. 431; *MS*, p. 377; *ML*, p. 389.

⁴³ Lambin 1563, p. 100; *MS*, p. 249; *ML*, p. 254.

⁴⁴ Lambin 1563, foglio di guardia; *MS*, p. 106; *ML*, p. 265.

⁴⁵ Lambin 1563, foglio di guardia; *MS*, p. 101; *ML*, p. 265.

⁴⁶ Lambin 1563, foglio di guardia; *MS*, p. 103; *ML*, p. 267.

⁴⁷ Lambin 1563, foglio di guardia; *MS*, p. 108; *ML*, p. 272.

⁴⁸ Lambin 1563, foglio di guardia; *MS*, p. 108; *ML*, p. 272.

⁴⁹ Lambin 1563, foglio di guardia; *MS*, p. 116; *ML*, p. 280.

⁵⁰ Lambin 1563, foglio di guardia; *MS*, p. 116; *ML*, p. 280.

⁵¹ Lambin 1563, p. 179; *MS*, p. 286; *ML*, p. 288.

⁵² Lambin 1563, foglio di guardia; *MS*, p. 117; *ML*, p. 280.

⁵³ Lambin 1563, foglio di guardia; *MS*, p. 119; *ML*, p. 283.

⁵⁴ Gli argomenti contro il provvidenzialismo sono così riassunti (e annotati): «*A quoi faire eussent les dieus faict le monde pour nous*» (Lambin 1563, p. 385; *MS*, p. 358; *ML*, p. 366); «*Si les dieus estoient contans de leur premiere façon*

tertius: contre la religion»⁵⁶, concetto ripetuto quasi ossessivamente nell'arco della lettura e delle relative annotazioni al *De rerum natura*⁵⁷.

Le annotazioni in questo caso costituiscono una sorta di lente o di osservatorio privilegiato: al centro è sempre il problema della religione e della provvidenza: «les dieus ne sont producturs des effaits [res] de nature»⁵⁸; «contre le fatum et que nostre volante peut tout»⁵⁹; «L'inclination fortuite et fort legiere qui se faict es atomes ampesche que nous ne soïons forces touiours et ataches a la necessite ou a la chute contre bas ou de la secousse du hurt estrangier»⁶⁰.

Dalla trama dei *marginalia* si comprende come Montaigne abbia ben seguito il disegno cosmico-etico di Lucrezio: in uno spazio infinito e senza limiti non può esistere un fine ultimo. Annota nel secondo frontespizio: «Li. V Mundus nostra causa creatus non est a dijs qui nos non tanti estimant 385/113/»⁶¹. Non ci sarà decadenza globale ma una sorta di dialettica tra mortalità ed eternità dei mondi, anche se apparentemente tutto cospira verso la fine imminente (anche se «In mundo recens nato quid prius quid posterius creatum 424»⁶². La fine riguarderà solo una piccola parte dell'universo uno dei tanti mondi che lo compongono. Ma siamo già alla conclusione del libro II: «Le tout ne perira iamais l'une des productions du tout c'est le monde»⁶³. Con l'introduzione della tesi della «Ruine du monde»⁶⁴, Lucrezio non risparmia del tutto al nostro mondo lo scacco della vecchiaia: «Il dict que de son tamps le monde comance a s'envieillir»⁶⁵, per questo «Chacun allegue les siecles passes et les regrete»⁶⁶. Se il mondo invecchia e se «Mundus est mortalis 381/180/471[...] Le monde né et mortel»⁶⁷, la dialettica dei contrari implica che da un certo punto di vista «Le monde est jeune. Aucunes ars naissent 464/»⁶⁸; idea ripresa nel *Des coches*.

Ma, ancora una volta, Montaigne rilancia l'idea che questa realtà fisica presenti delle ripercussioni e implicazioni etiche. Accanto alla concezione epicurea che insegna a vivere secondo una semplicità non tormentata dal pensiero della morte (in quanto legge di natura, la vita va lasciata da «banchettatori felici»), Lucrezio non si stancava di sottolineare, proprio come farà poi Montaigne (in particolare nel capitolo *Que philosopher c'est apprendre à mourir*), la circolarità di morte e vita, la dialettica dei principi contrapposti: la morte di una vita è l'inizio di mille altre vite; si inizia a morire appena nati. Bisogna imparare a proiettare tutto questo nella scala dell'infinito, mai pienamente comprensibile dalla mente umana.

In tale prospettiva si chiarisce anche il motivo per cui il discorso lucreziano sull'anima – la sua natura e il suo destino – sia uno dei più chiosati da Montaigne⁶⁹. Dopo aver sottolineato la

pourquoi ont il faict ce monde; nature est trop fautiere pour estre regie par les dieus» (Lambin 1563, p. 387; *MS*, p. 360; *ML*, p. 367); «Contre la religion» (Lambin 1563, p. 449; *MS*, p. 384; *ML*, p. 393); «dou est nee la relligion / vide supra / , contre la religion» (Lambin 1563, p. 471; *MS*, p. 393; *ML*, p. 402); «contre la religion» (Lambin 1563, p. 492; *MS*, p. 401; *ML*, p. 408). Subito sopra: «les bons punis plustot que le mauves» (Lambin 1563, p. 492; *MS*, p. 401; *ML*, p. 407); «La vacation de manier le trein de nature seroit mal a dieu» (Lambin 1563, p. 182; *MS*, p. 287; *ML*, p. 290). In *LUCR., De rerum natura*, II, 12, 521 Montaigne riprenderà il verso lucreziano (I, 102): «Tantum relligio potuit suadere malorum / Quae peperit saepe scelerosa, atque impia facta».

⁵⁵ Lambin 1563, p. 182; *MS*, p. 287; *ML*, p. 289.

⁵⁶ Lambin 1563, p. 192; *MS*, p. 291; *ML*, p. 293.

⁵⁷ Lambin 1563, pp. 367, 380, 383; *MS*, pp. 350, 354, 356; *ML*, pp. 360, 363-4.

⁵⁸ Lambin 1563, p. 114; *MS*, p. 256; *ML*, p. 260.

⁵⁹ Lambin 1563, p. 121; *MS*, p. 260; *ML*, p. 265.

⁶⁰ Lambin 1563, p. 125; *MS*, p. 261; *ML*, p. 266.

⁶¹ Lambin 1563, foglio di guardia; *MS*, p. 162; *ML*, pp. 366-7.

⁶² Lambin 1563, foglio di guardia; *MS*, p. 171; *ML*, p. 384.

⁶³ Lambin 1563, p. 125; *MS*, p. 261; *ML*, p. 125.

⁶⁴ Lambin 1563, p. 186; *MS*, p. 288; *ML*, p. 292.

⁶⁵ Lambin 1563, p. 186; *MS*, p. 288; *ML*, p. 292.

⁶⁶ Lambin 1563, p. 186; *MS*, p. 289; *ML*, p. 292.

⁶⁷ Lambin 1563, p. 390; *MS*, p. 361; *ML*, p. 368.

⁶⁸ Lambin 1563, p. 394; *MS*, p. 364; *ML*, p. 371.

⁶⁹ «Dela nature de lame» (Lambin 1563, p. 198; *MS*, p. 293; *ML*, p. 296); «du siege de lame» (Lambin 1563, p. 194; *MS*, p. 291; *ML*, p. 294); «Contre ceus qui disent qu'elle n'est en nulle partie non plus que la santé» (Lambin 1563, p. 199; *MS*, p. 294; *ML*, p. 297); «Lame loge en la poitrine» (Lambin 1563, p. 201; *MS*, p. 296; *ML*, pp. 298-9); «Lame malade sans le cors et au rebours» (Lambin 1563, p. 201; *MS*, p. 296; *ML*, p. 299); «lame corporelle» (Lambin 1563, p. 202; *MS*, p. 296; *ML*, p. 299); «De quelle matiere lame est composee» (Lambin 1563, p. 204; *MS*, p. 297; *ML*, p. 301).

volontà lucreziana di distinguere *anima* e *animus* («animae et animi differentia 201»), verga un «Anima diffusa per totum corpus menti obtemperat 201»⁷⁰, e poi quasi subito dopo precisa: «lame corporelle». Nel recto del successivo risguardo ancora annotazioni dello stesso tono: «Animus et anima mortales 219/»⁷¹; e poi ancora: «anima et animus idem 219»⁷²; «lame mortelle»⁷³; «progres de lame come du cors»⁷⁴; «Maladies de lame 247»⁷⁵; «Puis qu'elle capable d'affliction elle l'est de la mort»⁷⁶; «Puisqu'on la medecine et guerit elle est mortelle»⁷⁷.

Lo stesso per l'*animus*: «Animi nascuntur adolefcunt senescunt cum corpore 223/»⁷⁸. Gli stessi toni per l'anima: «Lame ne peut être ailleurs qu'aveq le cors»⁷⁹, «l'ame partie du cors comme le pied»⁸⁰; «le cors et lame inseparablement joints; si lame se croioit immortelle elle desireroit la mort»⁸¹; «si elle estoit immortelle elle se souviendrait de sa vie passee»⁸². E poi: «la mort ne nous touche point puisque lame est mortelle»⁸³; «les chose a venir ne nous touchent non plus que les passees»⁸⁴; «Puisque nous avons cesse une fois d'estre rien ne nous touche»⁸⁵; «Nous ne desirons pas mors les commodites de la vie»⁸⁶; «la mors nous touche moins que rien»⁸⁷, sino all'affondo: «Les menasses de l'autre monde representent nos passions presentes»⁸⁸. Tesi riprese e rilanciate in pagine cruciali dell'*Apologie*, dove si è sempre letto l'influsso della scuola padovana: «Coniunctissima sunt corpus et anima ergo eiusdem naturae 213 /supra/»⁸⁹; «L'ame et le cors ont une extreme coniuction 227/236»⁹⁰.

Ma quello che Montaigne non può non ritenere è il peso della dialettica vita-morte quale asse portante di tutto il *De rerum*. Il presupposto filosofico è la constatazione del mutamento di tutte le cose e del divenire universale: «Omnia mutantur in rerum natura 426/»⁹¹, verga Montaigne, anche se «Omnem aeternum est 125»⁹². E più che trarre conclusioni luttuose, dall'annotazione: «Comant les choses se produisent et se changent alternativement»⁹³, giunge a due riflessioni che diverranno altrettanti titoli di capitoli dei suoi *Essais*: «L'inconstance de nos actions»⁹⁴ e «Ressemblances des enfans aus peres»⁹⁵.

Né del resto sfugge a Montaigne come la dialettica dei contrari elaborata da Lucrezio coinvolga anche arte e natura: «l'institution ne peut surmonter du tout nature»⁹⁶; «Nature n'est point si forte que par institution nous ne puissions vivre hureus»⁹⁷. Ed anche di questo si troverà larga eco negli *Essais*.

⁷⁰ Lambin 1563, p. 201; *MS*, p. 121; *ML*, p. 299.

⁷¹ «Animus [sovrascritto et anima] mortalis [sic] 206» (Lambin 1563, p. 219; *MS*, p. 127; *ML*, p. 310).

⁷² Lambin 1563, p. 219; *MS*, p. 127; *ML*, p. 310.

⁷³ Lambin 1563, p. 219; *MS*, p. 306; *ML*, p. 311.

⁷⁴ Lambin 1563, p. 220; *MS*, p. 307; *ML*, p. 312.

⁷⁵ Lambin 1563, p. 247; *MS*, p. 307; *ML*, p. 324.

⁷⁶ Lambin 1563, p. 223; *MS*, p. 308; *ML*, p. 314.

⁷⁷ Lambin 1563, p. 225; *MS*, p. 309; *ML*, p. 315.

⁷⁸ Lambin 1563, p. 225; *MS*, p. 128; *ML*, p. 315.

⁷⁹ Lambin 1563, p. 383; *MS*, p. 357; *ML*, pp. 364-5.

⁸⁰ Lambin 1563, p. 227; *MS*, p. 310; *ML*, p. 316.

⁸¹ Lambin 1563, p. 229; *MS*, p. 311; *ML*, p. 317.

⁸² Lambin 1563, p. 235; *MS*, p. 313; *ML*, p. 319.

⁸³ Lambin 1563, p. 235; *MS*, p. 317; *ML*, p. 319.

⁸⁴ Lambin 1563, p. 235; *MS*, p. 318; *ML*, p. 319.

⁸⁵ Lambin 1563, p. 251; *MS*, p. 318; *ML*, p. 325.

⁸⁶ Lambin 1563, p. 255; *MS*, p. 320; *ML*, p. 326.

⁸⁷ Lambin 1563, p. 255; *MS*, p. 321; *ML*, p. 326.

⁸⁸ Lambin 1563, p. 262; *MS*, p. 322; *ML*, p. 328.

⁸⁹ Lambin 1563, foglio di guardia; *MS*, p. 125; *ML*, p. 307.

⁹⁰ Lambin 1563, p. 212; *MS*, p. 302; *ML*, p. 306.

⁹¹ Lambin 1563, foglio di guardia; *MS*, p. 171; *ML*, p. 385.

⁹² Lambin 1563, foglio di guardia; *MS*, p. 107; *ML*, p. 266.

⁹³ Lambin 1563, p. 105; *MS*, p. 251; *ML*, p. 255.

⁹⁴ Lambin 1563, p. 269; *MS*, p. 324; *ML*, pp. 328-9.

⁹⁵ Lambin 1563, p. 364; *MS*, p. 348; *ML*, p. 359.

⁹⁶ Lambin 1563, p. 212; *MS*, p. 301; *ML*, p. 306.

⁹⁷ Lambin 1563, p. 212; *MS*, p. 302; *ML*, p. 307.

Vorrei concludere con una curiosità, che forse è qualcosa di più: due casi unici in tutte le annotazioni. Montaigne scrive «le iour du iugement: 382»⁹⁸, e legge in chiave cristianizzante alcune osservazioni di Lucrezio e in particolare laddove il filosofo romano riteneva che la sua teoria atomistica implicasse la distruzione del nostro mondo. Inaspettatamente, Montaigne interpreta questa dottrina nei termini di un concetto totalmente differente, appunto quello del giudizio universale⁹⁹. Così avviene per l'altro riferimento all'inondazione primordiale che Montaigne sintetizza con la parola: *Deluge*.

⁹⁸ Lambin 1563, p. 382; *MS*, p. 355; *ML*, p. 364.

⁹⁹ Lambin 1563, p. 382; *MS*, p. 355; *ML*, p. 364.

2. *Car, quelque langue que parlent mes livres, je leur parle en la mienne* Machiavelli e Guicciardini

[B] J'ay faict ce que j'ay voulu: tout le monde me reconnoit en mon livre, et mon livre en moy. Or j'ay une condition singeresse et imitatrice: quand je me meslois de faire des vers (et n'en fis jamais que des Latins), ils accusoient evidemment le poete que je venois dernièrement de lire; et, de mes premiers essays, aucuns puent un peu à l'estranger. [C] A Paris, je parle un langage aucunement autre qu'à Montaigne. [B] Qui que je regarde avec attention m'imprime facilement quelque chose du sien. Ce que je considere, je l'usurpe: une sotte contenance, une desplaisante grimace, une forme de parler ridicule. Les vices, plus: d'autant qu'ils me poignent, ils s'acrochent à moy et ne s'en vont pas sans secouer. On m'a veu plus souvent jurer par similitude que par complexion. [C] Imitation meurtriere comme celle des singes horribles en grandeur et en force que le Roy Alexandre rencontra en certaine contrée des Indes. Desquels autrement il eust esté difficile de venir à bout. (Montaigne, *Essais*, III, 5, 875)

Vite parallele?

Cosa accomuna Machiavelli, Guicciardini e Montaigne, se non l'acuminata percezione delle antinomie drammatiche della realtà politica del tempo? E la loro 'recezione' in Montaigne se non la coscienza angosciante dell'infinita tragedia della *humaine fortune* e delle guerre civili, «de ce notable spectacle de nostre mort publique» del capitolo *De la Phisionomie* (III, 12, 1046C)?

Il terzo libro degli *Essais* si era aperto su un dibattito sovente frequentato dagli scrittori umanistici, concernente il delicato rapporto tra utile e onesto, tra bene pubblico e virtù privata, e sulla possibilità di realizzare una morale politica, ovvero una politica morale. Il trattato di Federico Bonaventura *Della ragion di stato e della prudenza politica*¹⁰⁰, non indulgente verso i presupposti morali dell'agire, manifesterà ancora forte la preoccupazione di difendere i teorici della «ragion di stato» dall'accusa di spargere il veleno machiavelliano e, dunque, di salvare i fondamenti filosofici ed etico-politici di tale rapporto. Il risultato sarà contrastante; viziato, forse, da un'eccessiva smania di reclamata innocenza, finirà per far apparire dissimulata la dissimulazione stessa.

Le tesi 'scandalose' di Machiavelli sulla separazione radicale tra etica e politica avevano suscitato un lungo dibattito percorrente tutto il Cinquecento e oltre. Ne erano seguite risposte virtuose e indignate, come quelle di Innocent Gentillet, risposte che intendevano assumere la forma

¹⁰⁰ F. BONAVENTURA, *Della ragion di Stato et della prudenza politica*, a cura di N. Panichi, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2007 (ed. originale Urbino, Appresso Alessandro Corvini, 1623).

dell'*Institutio principis christiani*, a imitazione di Erasmo o di Budé. E Montaigne? *Moraliste* per i primi due libri degli *Essais*, *politique* per il suo ruolo svolto come sindaco di Bordeaux, si troverebbe a rappresentare lui stesso una replica di Machiavelli?¹⁰¹ La raccomandazione ormai classica degli specialisti è che bisogna distinguere l'opinione montaigneana su Machiavelli da quella sui machiavellisti o i machiavellismi, per concludere, in genere, che Montaigne giudica il machiavellismo di maniera e non Machiavelli¹⁰². Allora tutto un *déjà vu*?¹⁰³

Il valore dello studio comparato tra Montaigne e Machiavelli si è per larga parte basato e mantenuto soprattutto sull'analisi dell'uso di un lessico storico e teorico comune che in un certo senso ha familiarizzato i due autori, riconducendoli l'uno all'altro. D'altro canto, non v'è dubbio che gli *Essais* testimonino di una conoscenza attenta del *Principe* e dei *Discorsi*, e del correlato interesse su temi umanistici classici: fortuna, virtù, storia, liberalità, a cui va aggiunto, come suggerisce Tétel, il motivo della crudeltà.

L'esiguità dei riferimenti diretti a Machiavelli (citato due volte negli *Essais*: II, 17, 655A, *De la praesumption*; II, 34, 736A, *Observations sur les moyens de faire la guerre de Julius Caesar*) non deve trarre in inganno e far velo alla presenza pervasiva del fiorentino soprattutto nel libro terzo, in particolare in *De l'utile et de l'honneste* – come in altri luoghi che avremo modo di segnalare.

A Guicciardini invece Montaigne indirizza in *Des livres* (II, 10) un lungo iniziale elogio che finisce con un'aspra critica (*in cauda venenum?*): la *Storia d'Italia* ricondurrebbe e ridurrebbe ogni azione umana all'interesse e all'egoismo, a un sistematico pessimismo antropologico. Certo, Montaigne non poteva ignorare il lungo elogio che Bodin gli aveva riservato nella *Methodus*¹⁰⁴: Guicciardini, «parens historiae, qui omnium iudicio verissime scripsisse putatur»¹⁰⁵, campione di incredibile zelo nella ricerca della verità («est autem mirum in eo studium veritatis»), non afferma niente alla leggera, dimostra tutto con rigore inconfutabile, riproduce fedelmente le fonti. E di tutto ciò si trova tangibile traccia anche nell'elogio montaigneano. Bodin lo paragona a un imitatore di Du Bellay («se non fosse che visse negli stessi anni») e lo considera nella scrittura della storia superiore ai suoi contemporanei, e forse anche rispetto agli storici antichi. Critiche mosse «nihil [...] contumeliae vel acerbatis» – senza perturbazione, con oggettività. Criteri e modalità che disegnano un metodo per raccontare la storia: nessun plauso o biasimo (a meno che l'individuo cui sono riservati non sia già morto), nessun turbamento. Bodin porta a riprova l'atteggiamento guicciardiniano nei confronti del suo benefattore, papa Leone X (da cui aveva ricevuto un enorme potere, ricchezze, incarichi e magistrature prestigiosi, quali la nomina a capo dell'esercito pontificio e delle province dello Stato della Chiesa), descritto come un principe di cui poter dire molte cose buone e molte negative. L'Angevino rimarca come la *Storia d'Italia* (XIV, 1) sia stata la sola a stigmatizzarne la slealtà nell'alleanza stipulata con Carlo V in funzione antifrancese, quindi nei confronti del re Francesco – una slealtà che si rivolgerà poi contro la stessa Spagna a dimostrazione che il papa si era voluto liberare dei Francesi solo per poter poi attuare più facilmente lo stesso piano con gli Spagnoli. Anche in questo caso, Bodin mette in risalto la «veridicità» (*verius dici potuit*) dello storico e a ulteriore prova (*argumentum*) *eius integritatis et animi aegritudine vacui*, l'opposizione al discorso di Paolo Giovio sul «mal francese», in un momento in cui lo storico italiano avrebbe dovuto essere violentemente antifrancese¹⁰⁶.

¹⁰¹ Cfr. J.-Y. POUILLOUX, *Lire les «essais» de Montaigne*, Paris, Maspero, 1969, p. 74; ID., *Montaigne. L'éveil de la pensée*, Paris, Champion, 1995, p. 68.

¹⁰² Per esempio M. TÉTEL, *Présences italiennes dans les Essais de Montaigne*, Paris, Champion, 1992, p. 77.

¹⁰³ Per la bibliografia sul rapporto con Machiavelli rinvio a N. PANICHI, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, Olschki, 2004, p. 113, nota 12.

¹⁰⁴ J. BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, edizione, traduzione e commento a cura di S. Miglietti, Pisa, Edizioni della Normale, 2013, pp. 200-6: Guicciardini insieme a Machiavelli, Plutarco, Tacito et alii, «tutti portano allo scoperto i piani truffaldini di tanta gente, per quanto ben nascosti essi siano» («[...] hoc vero commune illis est cum Guichardino, Plutarcho, Maciavello, Tacito, ut multa multorum consilia fraudesque quantumvis occultas in clarissimam lucem proferant», *ibid.*, pp. 170-1).

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 178.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 263. L'evento è narrato nella *Relazione della difesa di Parma*, quando Guicciardini nel 1522 si trova nella

Bodin tenta di rispondere anche all'accusa di prolissità che era comunemente rivolta a Guicciardini, svolgendo l'argomento al contrario: in fondo lo trova stringato avendo di fronte un palcoscenico molto popolato, l'Italia, che in quei tempi come nessun luogo della terra offriva tale ricchezza di eventi o di trasformazioni politiche. La conclusione è lapidaria. Guicciardini ha gettato le fondamenta del moderno metodo storiografico¹⁰⁷.

En mon Guicciardin

Dopo aver citato Guicciardini in *Si le chef d'une place assiegee doit sortir pour parlementer* (I, 5, 26-27)¹⁰⁸, Montaigne indulge a una lunga osservazione tratta dalla *Storia d'Italia*, in particolare dal libro XIV, 2, dove lo storico narra, tra l'altro, dell'«abboccamento dello Scudo [Thomas de Foix sieur di Lescun] col Guicciardini»¹⁰⁹. Come ha notato Villey, il capitolo in questione fa parte del nocciolo primitivo degli *Essais* (dal primo al diciottesimo), di quei primi brevi capitoli che «puent en peu l'étranger» e portano una traccia tangibile della presenza guicciardiniana. Un nucleo antico che inizia con *Par divers moyens on arrive à pareille fin*, passa per *De la tristesse* (con il cui nome gli *Italiens* hanno battezzato la *malignité*, la malvagità, nota Montaigne)¹¹⁰, raggiunge *Si le chef d'une place assiegee doit sortir pour parlementer*, sino a *De la peur*.

Sulla scorta dell'Angevin, anche Montaigne apprezza nello storico libertà di giudizio, obiettività e diligenza (caratteristiche mantenute nei confronti dei pontefici da cui era stato favorito) e ne mette in evidenza un fattore d'eccellenza tipico degli storici greci – essere testimone dei fatti raccontati, cui aggiunge l'attitudine al confronto delle fonti per verificare la veridicità della notizia. Il ritratto di Guicciardini, uomo politico impegnato negli affari di stato, è elaborato nel contesto

città emiliana a sostenere l'assedio dei Francesi, rischiando vita e beni. *Ristabilendo la verità* (GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, II, 13) lo storico italiano invita a dissociare «“il nome dei Francesi da questo marchio infamante, perché furono gli Spagnoli a portare in Italia questo tipo di malattia, proveniente dalle isole Esperidi”». Com'è noto, si tratta della epidemia di sifilide scoppiata in Italia dopo la calata dei Francesi alla fine del Quattrocento. Montaigne farà un riferimento ironico alla *verolle* per esorcizzare il rischio di un'educazione scolastica che trascuri l'idea della filosofia come arte della vita: «on nous aprent à vivre quand la vie est passée. Cent escoliers ont pris la verolle avant que d'estre arrivez à leur leçon d'Aristote, de la temperance» (I, 26, 163A).

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 203-5.

¹⁰⁸ «[A] Et pour cette cause, c'est une reigle en la bouche de tous les hommes de guerre de nostre temps, qu'il ne faut jamais que le gouverneur en une place assiegee sorte luy mesmes pour parlementer. Du temps de nos peres cela fut reproché aux seigneurs de Montmord et de l'Assigni, deffendans Mouson contre le comte de Nansaut. Mais aussi à ce conte, celui-là seroit excusable, qui sortiroit en telle façon, que la seureté et l'avantage demeurast de son costé: comme fit en la ville de Regge le comte Guy de Rangon (s'il en faut croire du Bellay, car Guicciardin dit que ce fut luy mesmes) lors que le Seigneur de l'Escut s'en approcha pour parlementer: car il abandonna de si peu son fort, qu'un trouble s'estant esmeu pendant ce parlement, non seulement Monsieur de l'Escut et sa troupe, qui estoit approchée avec luy, se trouva la plus foible, de façon que Alexandre Trivulce y fut tué, mais luy mesmes fust contrainct, pour le plus seur, de suivre le Comte, et se jeter sur sa foy à l'abri des coups dans la ville. [B] Eumenes en la ville de Nora pressé par Antigonus qui l'assiegeoit, de sortir parler à luy, et qui apres plusieurs autres entremises alleguoit, que c'estoit raison qu'il vint devers luy, attendu qu'il estoit le plus grand et le plus fort, apres avoir faict cette noble responce: Je n'estimeray jamais homme plus grand que moy, tant que j'auray mon espée en ma puissance, n'y consentit, qu'Antigonus ne luy eust donné Ptolomaeus son propre neveu ostage, comme il demandoit».

¹⁰⁹ F. GUICCIARDINI, *Storia d'Italia*, a cura di E. Scarano, 2 voll., Torino, UTET, 1981, p. 1345. «Abouchemens» è un *hapax* negli *Essais* («C'est, disent-ils, une ceremonie ordinaire aux abouchemens de tels Princes [...]», I, 13, 49A).

¹¹⁰ Il primo richiamo a Guicciardini (XIV, 10) si legge in *De la tristesse*. Tra le persone che muoiono di gioia c'è papa Leone X (l'idea verrà ripresa in I, 21). Avvertito della presa di Milano, desiderata e auspicata, ne fu così felice da essere colto da febbre mortale. La presa di Milano rappresentava la sconfitta della Francia. Così commenta Guicciardini, ma il commento non sarà ripreso da Montaigne. Aggiunge che fu avvelenato e non morì per la febbre, e che l'avvelenatore non venne perseguitato per non esasperare la collera di Francesco I. La grande felicità del Papa era accresciuta dalla circostanza che anche Piacenza e Parma erano state riconquistate e riannesse alla Chiesa. La sua morte lo rivela sotto una luce inedita: più prudente che buono. Nella riscrittura montaigneana tutto il passaggio è troncato anche se una allusione può essere colta nell'*incipit* del capitolo: «Les Italiens ont plus sortablement baptisé de son nom la malignité» (I, 2, 11C). Riscrittura che fa trasparire l'intertesto guicciardiniano.

della classificazione degli storici eccellenti e in relazione a un discorso più ampio che riguarda l'importanza dello studio della storia nella formazione etico-politica dell'individuo. In *De l'institution des enfans* la storia è presentata quale «pepiniera» di giudizi etici e politici, indispensabile per lo studio dell'uomo e la «psicologia politica» dell'individuo: Cesare e Sallustio, la franca sincerità di cronisti («le bon Froissart») e degli «storici semplici», fedeli alle diverse voci e relazioni intorno a un fatto («C'est la matiere de l'histoire, nue et informe»), l'elogio di Commynes, il rinvio diretto alla *Methodus* bodiniana, pur allontanandosi dal suo parere soprattutto nei confronti dei fratelli Du Bellay che avevano mostrato uno spirito partigiano nei confronti di Francesco I («C'est ici plustost un plaidoyer»).

Se l'elogio di Guicciardini prende avvio dal discorso anatomico sulla storia (l'essere stato testimone oculare dell'avvenimento, come nelle buone storie greche e romane, o almeno, *per analogiam*, di averne condotte altre dello stesso tipo, la competenza disciplinare, sino a spingersi al dispiegamento di una sorta di istruttoria giudiziaria che metta a confronto i testimoni)¹¹¹ e sulla persuasione che la ricerca della verità (storica) «est delicate», le considerazioni montaigneane sul metodo sono veicolate da una riflessione sulla celebre «librairie» e dall'abitudine di postillarne i volumi e a volte corredarli, come nei casi indicati, con un giudizio di sintesi. Anche se l'esemplare postillato «en mon Guicciardin» non è mai stato ritrovato, la pagina montaigneana è una delle più dense testimonianze dirette della lettura in italiano della *Storia d'Italia* che Montaigne data circa dieci anni prima e ritrascrive per intero: «“Il est historiographe diligent, et duquel, à mon advis, autant exactement que de nul autre, on peut apprendre la verité des affaires de son temps: aussi en la pluspart en a-il esté acteur luy mesme, et en rang honorable. Il n'y a aucune apparence que, par haine, faveur ou vanité, il ayt déguisé les choses: dequoy font foy les libres jugemens qu'il donne des grands, et notamment de ceux par lesquels il avoit esté avancé et employé aux charges, comme du Pape Clement septiesme”» (II, 10, 418-419A).

Ma dopo l'elogio iniziano le critiche che si fanno sempre più negative, dalla prolissità dell'argomentazione (che Bodin respingeva) allo sguardo troppo pessimistico sull'antropologia umana da far ricadere su Guicciardini il sospetto di una sua personale non 'innocenza':

“Quant à la partie dequoy il semble se vouloir prevaloir le plus, qui sont ses digressions et discours, il y en a de bons et enrichis de beaux traits; mais il s'y est trop pleu: car, pour ne vouloir rien laisser à dire, ayant un sujet si plain et ample, et à peu pres infiny, il en devient lasche, et sentant un peu au caquet scholastique. J'ay aussi remerqué cecy, que de tant d'ames et effects qu'il juge, de tant de mouvemens et conseils, il n'en rapporte jamais un seul à la vertu, religion et conscience, comme si ces parties là estoyent du tout esteintes au monde; et, de toutes les actions, pour belles par apparence qu'elles soient d'elles mesmes, il en rejecte la cause à quelque occasion vitieuse ou à quelque profit. Il est impossible d'imaginer que, parmy cet infiny nombre d'actions dequoy il juge, il n'y en ait eu quelqu'une produite par la voye de la raison. Nulle corruption peut avoir saisi les hommes si universellement que quelqu'un n'eschappe de la contagion: cela me faict craindre qu'il y aye un peu du vice de son goust: et peut estre advenu qu'il ait estimé d'autrui selon soy” (*ibid.*, 419).

Al contrario di Philippe de Commynes e della sua *bonne foy*.

Montaigne ritrascrive alcune considerazioni manoscritte apposte sul suo esemplare dei *Mémoires* («en mon Philippe de Comines»), riportandone anche in questo caso il giudizio di sintesi, che sembra funzionare come una sorta di contro-altare rispetto al giudizio su Guicciardini.

¹¹¹ «[A] Les seules bonnes histoires sont celles qui ont esté escrites par ceux mesmes qui commandoient aux affaires, ou qui estoient participans à les conduire, [C] ou, au moins, qui ont eu la fortune d'en conduire d'autres de mesme sorte. [A] Telles sont quasi toutes les Grecques et Romaines. Car, plusieurs tesmoins oculaires ayant escrit de mesme subject (comme il advenoit en ce temps là que la grandeur et le sçavoir se rencontroient communement), s'il y a de la faute, elle doit estre merueilleusement legiere, et sur un accident fort douteux. Que peut-on esperer d'un medecin traictant de la guerre, ou d'un escholier traictant les desseins des Princes? [...] On peut voir [...] si cette recherche de la verité est delicate, qu'on ne se puisse pas fier d'un combat à la science de celui qui y a commandé, ny aux soldats de ce qui s'est passé pres d'eux, si, à la mode d'une information judiciaire, on ne confronte les tesmoins et reçoit les objects sur la preuve des pontilles de chaque accident. Vrayement, la connoissance que nous avons de nos affaires, est bien plus lache. Mais cecy a esté suffisamment traicté par Bodin, et selon ma conception» (II, 10, 418).

Guicciardini, tuttavia, continuerà a essere una «pépinière» di *dicta et facta*, e Montaigne continuerà a trarne *exempla* morali, come, tra molti altri, l'aneddoto (*Storia d'Italia*, VI, 4) riportato nell'*incipit* di I, 34, 220, *La Fortune se rencontre souvent au train de la raison*¹¹². Una eco forte si ritrova ancora in un testo alquanto rimaneggiato dello stesso capitolo: «[C], Semble il pas que ce soit un sort artiste? [...] [A] Surpasse elle pas le peintre Protogenes en la science de son art? [...] N'adresse elle pas quelquefois nos conseils et les corrige? [...] la fortune a meilleur advis que nous? [C] Cette fortune surpasses en reglement les regles de l'humaine prudence [...] [B] En ce faict icy se descouvre il pas une bien expresse application de sa faveur, de bonté et pieté singuliere?» (I, 34, 222).

Marcel Tétel approda a una considerazione di particolare interesse. Se la critica montaigneana è cominciata con la messa in evidenza di *digressions et discours* che finirebbero in una scolastica, in realtà il fraseggio guicciardiniano comprende al suo interno tutti gli elementi per descrivere il fatto sotto diverse prospettive, veicolando la simultaneità delle motivazioni umane all'interno delle quali il lettore può scegliere – e sembra strana la 'cecità' montaigneana di fronte alla funzione semantica di un cammino sintattico e narrativo non certo estraneo alla propria scrittura¹¹³. Nel primo paragrafo della *Storia d'Italia* Guicciardini infatti aveva richiamato un motivo, peraltro condiviso anche da Machiavelli, sulla mutevolezza e *branle* dell'individuo, e ne aveva fatto una sorta di manifesto e criterio necessario per avvicinarsi allo studio della storia e dell'antropologia: «onde per innumerabili esempi evidentemente apparità a quanta instabilità, né altrimenti come uno mare concitato da' venti, siano sottoposte le cose umane» (I, 1). Testo che riecheggia un motivo caro ai *Ricordi*. Uno per tutti il C161 («Quando io considero a quanti accidenti e pericoli di infermità, di caso, di violenza e in modi infiniti, è sottoposta la vita dell'uomo, quante cose bisogna concorrino nello anno a volere che la ricolta sia buona, non è cosa di che io mi maravigli più che vedere uno uomo vecchio, uno anno fertile»)¹¹⁴, che insieme al C164 sembra aver influenzato la prospettiva montaigneana sul concetto stesso di fortuna: «La buona fortuna degli uomini è spesso el maggiore inimico che abbino, perché li fa diventare spesso cattivi, leggieri, insolenti. Però è maggiore paragone di uno uomo el resistere a questa che alle avversità». E non è forse un caso che sin dal primo capitolo Montaigne discutesse la sua «idée capitale», l'incostanza dell'uomo «subject merueilleusement vain, divers, et ondoyant [...] Il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme» (I, 1, 9A), rilanciando tale assunzione nella meditazione sulla morte di Alessandro VI, *incipit* di I, 34 sulla fortuna, esempio mutuato da Guicciardini.

¹¹² «L'inconstance du bransle divers de la fortune fait qu'elle nous doit presenter toute espece de visages. Y a il action de justice plus expresse que celle cy? Le Duc de Valentinois, ayant resolu d'empoisonner Adrian, Cardinal de Cornete, chez qui le Pape Alexandre sixiesme, son pere, et luy alloient souper au Vatican, envoya devant quelque bouteille de vin empoisonné, et commanda au sommelier qu'il la gardast bien soigneusement. Le Pape y estant arrivé avant le fils et ayant demandé à boire, ce sommelier, qui pensoit ce vin ne luy avoir esté recommandé que pour sa bonté, en servit au Pape; et le Duc mesme, y arrivant sur le point de la collation, et se fiant qu'on n'auroit pas touché à sa bouteille, en prit à son tour: en maniere que le pere en mourut soudain; et le fils, apres avoir esté longuement tourmenté de maladie, fut réservé à un'autre pire fortune. Quelquefois il semble à point nommé qu'elle se joue à nous».

¹¹³ P. VILLEY, *Les sources et la chronologie des Essais*, in ID., *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1933², vol. I, pp. 158-9 (riprodotto in *MEB*, IV, Hildesheim-New York, Olms, 1981); ID., *Les Livres d'Histoire moderne utilisés par Montaigne. Contribution à l'Étude des sources des Essais*, Paris, Librairie Hachette & co., 1908, pp. 45-8 (Genève, Slatkine Reprints, 1972), che compila una *tabula* sinottica dei testi presi in considerazione avanzando la tesi che Montaigne abbia letto la *Storia d'Italia* in italiano e non nella traduzione di Chomedey. Alcune espressioni caratteristiche della traduzione di Montaigne non si trovano in quelle del traduttore (*Dell'Historia d'Italia di M. Francesco Guicciardini gentil'uomo fiorentino. Gli ultimi quattro libri non più stampati*, Vinegia, Appresso Gabriel Giolito de Ferrari, 1563). Forse Montaigne non possedeva la prima edizione del 1561, priva del capitolo diciannovesimo, proprio quello che cita, ma poteva disporre dell'edizione del 1564 o del 1567. Oltre Tétel, cfr. M. FRANÇON, *Le Guicciardin de Montaigne*, «Italica», XXXI, I, 1954, pp. 24-6; J.H. WHITEFIELD, *Machiavelli, Guicciardini, Montaigne*, «Italian Studies», XXVIII, 1973, pp. 31-47.

¹¹⁴ F. GUICCIARDINI, *Ricordi*, in *Opere*, vol. I, *Storie fiorentine, Dialogo del reggimento di Firenze, Ricordi e altri scritti*, a cura di E. Lugnani Scarano, Torino, UTET, 1970, p. 775.

Montaigne è al cospetto, come è stato osservato, di una di quelle frasi guicciardiniane digressive, più di dieci righe che mettono in questione il giudizio umano davanti al caso della morte di Alessandro, «nero enfiato e bruttissimo, segni manifestissimi di veleno»¹¹⁵. Il *Ricordo* C92 sembra mimare tale concezione: «Non dire: “Dio ha aiutato el tale perché era buono, el tale è capitato male perché era cattivo”; perché spesso si vede el contrario. Né per questo dobbiamo dire che manchi la giustizia di Dio, essendo e’ consigli suoi sì profondi che meritatamente sono detti *abyssus multa*»¹¹⁶. Le opinioni umane sono rifiutate e la storia perde la sua funzione didattica di *magistra vitae*. Se l’esempio di Alessandro Magno, nel capitolo *Par divers moyens on arrive à pareille fin*, serve a Montaigne per meditare sugli stimoli della crudeltà del conquistatore, dunque sull’imperscrutabilità o l’egocentrismo della condotta umana¹¹⁷, in *Nos affections s’emportent au delà de nous* (I, 3, 17A), nel valorizzare l’intertesto guicciardiniano, la figura di Bartolomeo d’Alviano (pur decostruita nella *Storia d’Italia* quale generale di nessuna vittoria a causa della fortuna e del suo carattere impulsivo) diviene un punto di forza per riaffermare la tesi dell’identità di parola e azione¹¹⁸, nonché regola intrascendibile della definizione della figura morale. In vita o in morte l’uomo non può derogare alla sua identità. Il resoconto di Montaigne segue il racconto della *Storia d’Italia* sino a questo punto, ma non fa menzione del seguito¹¹⁹. Infatti Guicciardini ridimensiona e decostruisce il generale di nessuna vittoria a causa della fortuna e del suo carattere impulsivo («Capitano, come ciascuno confessava, di grande ardire ed esecutore con somma celerità delle cose deliberate, ma che molte volte, o per sua mala fortuna o, come molti dicevano, per essere di consiglio precipitoso, fu superato dagli inimici: anzi, forse, dove fu principale degli eserciti non ottenne mai vittoria alcuna»)¹²⁰.

¹¹⁵ GUICCIARDINI, *Storia d’Italia*, VI, 4, p. 583, ma anche XX, 7, p. 1941: «Concorse al corpo morto d’Alessandro in San Piero con incredibile allegrezza tutta Roma, non potendo saziarsi gli occhi d’alcuno di vedere spento un serpente che con la sua immoderata ambizione e pestifera perfidia, e con tutti gli esempli di orribile crudeltà di mostruosa libidine e di inaudita avarizia, vendendo senza distinzione le cose sacre e le profane, aveva attossicato tutto il mondo; e nondimeno era stato esaltato, con rarissima e quasi perpetua prosperità, dalla prima gioventù insino all’ultimo di della vita sua, desiderando sempre cose grandissime e ottenendo più di quel che desiderava. Esempio potente a confondere l’arroganza di coloro i quali, presumendosi di scorgere con la debolezza degli occhi umani la profondità de’ giudici divini, affermano ciò che di prospero o di avverso avviene agli uomini procedere o da’ meriti o da’ demeriti loro: come se tutto di non apparisse molti buoni essere vessati ingiustamente e molti di pravo animo essere esaltati indebitamente; o come se, altrimenti interpretando, si derogasse alla giustizia e alla potenza di Dio; la amplitudine della quale, non ristretta a’ termini brevi e presenti, in altro tempo e in altro luogo, con larga mano, con premi e con supplici sempiterni, riconosce i giusti dagli ingiusti».

¹¹⁶ ID., *Ricordi*, p. 754.

¹¹⁷ ID., *Storia d’Italia*, I, 1, pp. 9-10.

¹¹⁸ *Ibid.*, XII, 17, p. 1223. D’Alviano, «minore di sessanta anni», ammalato, passa ad altra vita, con grande dispiacere dei Veneziani, «ma con molto maggior dispiacere de’ suoi soldati, che non si potendo saziare della memoria sua tennono il corpo suo venticinque dì nello esercito, conducendolo, quando si camminava, con grandissima pompa. E volendo condurlo a Vinegia, non comportò Teodoro Trivulzio che per potere passare per veronese si dimandasse, come molti ricordavano, salvacondotto a Marcantonio Colonna; dicendo non essere conveniente che chi vivo non aveva mai avuto paura degli inimici, morto facesse segno di temergli».

¹¹⁹ «Bertrand du Glesquin mourut au siege du chasteau de Rancon, pres du Puy en Auvergne. Les assiegez s’estant rendus apres, furent obligez de porter les clefs de la place sur le corps du trespassé. Barthelemy d’Alviane, General de l’armée des Venitiens, estant mort au service de leurs guerres en la Bresse, et son corps ayant à estre raporté à Venise par le Veronois, terre ennemie, la plupart de ceux de l’armée estoient d’avis, qu’on demandast saufconduit pour le passage à ceux de Verone. Mais Theodore Trivolve y contredit; et choisit plustost de le passer par vive force, au hazard du combat: N’estant convenable, disoit-il, que celuy qui en sa vie n’avoit jamais eu peur de ses ennemis, estant mort fist demonstration de les craindre» (I, 3, 17A).

¹²⁰ L’altra citazione *italiana*, relativa all’incontro di Clemente VII e Francesco I a Marsiglia nel 1534 (che aveva preceduto un altro incontro tra il papa e Carlo V), si trova in *Ceremonie de l’entreveue des roys* (I, 13, 48A): Guicciardini sottolinea la disonestà e l’ipocrisia del papa («Morì odioso alla corte, sospetto a’ principi, e con fama più presto grave e odiosa che piacevole; essendo reputato avaro, di poca fede e alieno di natura da benificare gli uomini [...] E nondimeno nelle sue azioni, molto grave, molto circospetto e molto vincitore a se medesimo, e di grandissima capacità se la timidità non gli avesse spesso corrotto il giudicio», GUICCIARDINI, *Storia d’Italia*, XX, 7, p. 1941) che aveva firmato un trattato con Carlo V promettendo di non farlo con altri, mentre non esita a stipularlo con Francesco I: «era eccellente nelle simulazioni e nelle pratiche, nelle quali non fusse sopraffatto dal timore» (*ibid.*, p. 1937).

Se, come è stato scritto, l'utilizzo di Guicciardini è senza radici e Montaigne deproblematizza le sue letture per problematizzare il proprio testo – le destoricizza situandole nel tempo ma non nella sua causa e i suoi effetti –, lineare e compatibile appare la conclusione ipotizzata da Tétel circa il tentativo montaigneano di mettersi al riparo dalla polemica intorno all'opera guicciardiniana, peraltro tradotta priva dei due ultimi libri¹²¹. Tuttavia Montaigne mostra di conoscere l'opera per intero.

13 Et pag. 459 loda li Discorsi del Macchiavello

Ma il senso pieno delle vite parallele si compie con Machiavelli. Allo stato attuale delle ricerche non è possibile stabilire la data di inizio lettura del Fiorentino da parte di Montaigne. La storiografia si è mossa tra l'ipotesi di una lettura 'precoce', quando Machiavelli non era ancora *Satana redivivo*¹²² con il suo veleno, *le diable*, e quella di una lettura successiva alla invettiva antimachiavellica di Gentillet nel 1576¹²³. Montaigne comunque avrebbe potuto leggere in italiano anche l'opera machiavelliana, nonostante le traduzioni francesi del *Principe* (Jacques de Vintimille, Guillaume Cappel e Gaspard d'Auvergne) e dei *Discorsi* (Jacques Gohory, tra il 1544 e 1548).

Solo due o tre citazioni dirette negli *Essais* e una nel *Journal*, dove menziona *L'arte della guerra* mostrandosi d'accordo con alcune tesi machiavelliane¹²⁴. Montaigne si trova a Firenze, è fine giugno; un caldo eccessivo da stupire gli stessi paesani (*J* 183). Gusta il melone, frutto preferito, come testimoniano anche gli *Essais* («Je ne suis excessivement desirieux ny de salades ny de fruits, sauf les melons»: III, 13, 1102B): «Mangiai allora il primo pepone [popone]. Delli

¹²¹ Una traduzione francese di Hierosme Chomedey, dedicata a Caterina de' Medici, era apparsa nel settembre 1576 (porta la data del 1568) ed è fondata sulla edizione italiana del 1561 (essa stessa espurgata e troncata degli ultimi quattro libri su venti); questa traduzione, quindi, non conteneva i capitoli censurati. Cfr. TÉTEL, *Présences italiennes*, pp. 102-3.

¹²² Forse è bene ricordare, come fa Barbuto, il discepolato a Bordeaux di Marc-Antoine Muret, autore nel 1553 della *pièce liminaire* in francese, in cui loda, sotto il segno di Apollo, Cappel per la sua traduzione del *Principe*. Cfr. J. BALSAMO, 'Un livre écrit du doigt de Satan': la découverte de Machiavel et l'invention du machiavélisme en France au XVI^e siècle, in *Le Pouvoir des livres à la Renaissance*, Actes de la journée d'étude (Paris, 15 mai 1997), éd. par D. de Courcelles, Paris, École des Chartes, 1998, pp. 77-92; G.M. BARBUTO, *Montaigne, Machiavelli e la Storia d'Italia di Guicciardini*, in *La Storia d'Italia di Guicciardini e la sua fortuna*, a cura di C. Berra e A.M. Cabrini, Milano, Cisalpino, 2012, pp. 357-75.

¹²³ Per la traduzione dei *Discorsi* da parte di Gohory, si veda R. GORRIS CAMOS, *Dans le labyrinthe de Gohory, lecteur et traducteur de Machiavel*, «Laboratoire italien», VIII, 2008, pp. 195-229. Per le traduzioni del *Principe*: N. BIANCHI BENSIMON, *Le Prince, de Nicolas Machiavel, citoyen et secrétaire de Florence traduit en françois*, MDXLVI, par J. de Vintimille, Lyon, ENS LHS, 2005; *Le Prince de Nicolas Machiavel secrétaire et citoyen de Florence traduit de l'Italien en François* par Guillaume Cappel, [s.l.], Chez Charles Estienne Imprimeur du Roy, 1553; *Le Prince de Nicolas Machiavelli secrétaire et citoyen de Florence traduit de l'Italien en François* par Gaspard d'Auvergne, Poitiers, de l'imprimerie d'Enguilbert le Marnef, 1553; *Le Prince de Nicolas Machiavel secrétaire et citoyen florentin*, traduit de l'Italien en François avec la vie de l'auteur mesme, par Iaq. Gohory Parisien, Paris, Chez Robert le Magnier, 1571; *Les discours de Nic. Macchiavel secrétaire et citoyen de Florence, sur la premiere decade de Tite Live, dez l'edification de la ville*, traduizt d'Italien en François, & de nouveau reveuz & augmentez par Iacques Gohory Parisien, Paris, Pour Robert le Mangnier, 1571. Si vedano inoltre: E. BALMAS, *Jacques Gohory, traduttore di Machiavelli*, in *Studi Machiavelliani*, Verona, Università di Padova, Facoltà di Economia e commercio in Verona, 1972, pp. 1-52; D. BOVO, *Il Principe di Guillaume Cappel*, *ibid.*, pp. 53-80; R. PIANORI, *Le Prince di Gaspar d'Auvergne*, *ibid.*, pp. 81-102; W.H. BOWEN, *Sixteenth century French translations of Machiavelli*, in «Italica», 1950, pp. 313-20: 315, e infine M. DAL CORSO, *Montaigne e il Principe di Machiavelli: i primi contatti*, in *Montaigne e l'Italia*, Atti del congresso internazionale di Studi (Milano-Lecco, 26-30 octobre 1988), Genève-Moncalieri, Slatkine, 1991, in particolare pp. 149 e 152.

¹²⁴ In *Observations sur les Moyens de Faire la Guerre de Julius Caesar* mentre mette a tema la strategia di guerra di Cesare, «le breviaire de tout homme de guerre, comme estant le vrai et souverain patron de l'art militaire», Montaigne cita Machiavelli in modo critico: «[A] On recite de plusieurs chefs de guerre, qu'ils ont eu certains livres en particuliere recommandation: comme le grand Alexandre, Homere: [C] Scipion l'Aphricain, Xenophon; [A] Marcus Brutus, Polybius; Charles cinquiesme, Philippe de Comines; et dit-on, de ce temps, que Machiavel est encores ailleurs en credit; mais le feu Mareschal Strossy, qui avoit pris Caesar pour sa part, avoit sans doubte bien mieux choisi» (II, 34, 736-737).

cetrioli, mandorle, se ne mangiava in Firenze del principio di Giugno». Ma lo attendeva anche la prima colica fiorentina. La parte del *Journal* scritta in italiano narra che quel giorno (sabato 24 giugno, festa di san Giovanni), secondo l'usanza il palazzo del granduca di Toscana (Francesco I de' Medici) era aperto a tutti, anche ai contadini della regione, per il grande ballo pubblico¹²⁵. Il lunedì Silvio Piccolomini (figlio di Enea e padre di Ottavio), favorito dei Medici, lo invita a cena. Piccolomini è presentato nel *Journal* come «le plus suffisant gentilhomme de nostre temps à toute sorte de science et d'exercices d'armes» (J 87); «molto conosciuto per la sua virtù, e in particolare per la scienza della scherma [...] Dispregia lui del tutto l'arte di schermare delli maestri italiani [...] Lui era in termine di far stampare un libro di questo soggetto. Quanto al fatto di guerra, spregia assai l'artiglieria, e in questo mi piacque molto [anche *Essais*, I, 48, 298A]. Loda il libro della Guerra di Machiavelli, e segue le sue opinioni» (J 185-186).

Un significativo riferimento indiretto ai *Discorsi* (II, 12) si può trovare in *De l'incertitude de nostre jugement* (I, 47, 286), in particolare i quattro esempi conclusivi di Scipione, Annibale, gli Ateniesi e Agatocle, insieme ad altri elementi della discussione, che fanno entrare in gioco sempre il ruolo della fortuna:

[A] Ainsi nous avons bien accoustumé de dire avec raison que les evenemens et issues dependent, notamment en la guerre, pour la pluspart, de la fortune, laquelle ne se veut pas renger et assujettir à nostre discours et prudence [...] Mais, à le bien prendre, il semble que nos conseils et deliberations en dependent bien autant, et que la fortune engage en son trouble et incertitude aussi nos discours. [C] Nous raisonnons hazardeusement et inconsiderement, dict Timaeus en Platon^[126], par ce que, comme nous, nos discours ont grande participation au hazard (I, 47, 286).

Senza tacere l'impronta di II, 5 (*Che la variazione delle sette e delle lingue, insieme con l'accidente de' diluvii o della peste, spegne le memorie delle cose*) in *De la liberté de conscience* (II, 19), testi in cui entrambi affrontano il tema della distruzione da parte dei cristiani della cultura pagana, legandolo, contro Lucrezio, a quello dell'eternità del mondo (e rilanciato nel *Des coches* e, in parte, nell'*Apologie*), che meriterebbe da solo di essere esaminato con la dovuta cura.

In *De la præsomption* (II, 17), Montaigne declina debolezza ontologica e incertezza della ragione sugli affari politici, campo aperto ai cambiamenti e alla contestazione. La discussione cade sui ragionamenti di Machiavelli, abbastanza solidi per l'argomento (appunto gli *affaires politiques*), ma facile da confutare. La prima censura romana del 1580 aveva vergato: «13 Et pag. 459 loda li Discorsi del Macchiavello»¹²⁷. Machiavelli figurava tra le censure della prima classe nell'Indice di Roma del 1559. La storia delle edizioni degli *Essais* mostra non solo che Montaigne non modificherà nulla, ma nel 1588 aprirà il terzo libro con una discussione dedicata proprio al pensiero di Machiavelli, un tema caldo, il rapporto politica («utile») e morale («honneste»), da cui prenderà però le distanze legandolo alla ripresa dei termini del dibattito sulla «ragion di stato»¹²⁸.

Intanto in *De la præsomption* il *décalage* si era consumato, come anticipato, in uno scivolamento dal piano ontologico a quello politico (succederà anche per la giustizia e l'etica), in un testo rielaborato e ricombinato nelle tre *couches* archeologiche che vanno trascritte per intero:

[C] La raison humaine est un glaive double et dangereux. Et en la main mesme de Socrates, son plus intime et plus familier amy, voyez à quant de bouts c'est un baston [...] [A] Notamment aux affaires politiques, il y a un beau champ ouvert au bransle et à la contestation: *Justa pari premitur veluti cum pondere libra/ Prona, nec hac plus parte sedet, nec surgit ab illa*. Les discours de Machiavel, pour exemple, estoient assez solides pour le subject, si y a-il eu grand aisance à les combattre; et ceux qui l'ont faict [evidente allusione a Gentillet], n'ont

¹²⁵ «Il sabato era il palazzo del Granduca aperto, e pieno di contadini, ai quali era aperta ogni cosa; e la gran sala piena di diversi balli, chi di qua, chi di là. Questa sorte di gente credo che fusse qualche immagine della libertà perduta, che si rinfreschi a questa principale della Città».

¹²⁶ PLAT., *Timaeus*, 34c.

¹²⁷ Per la nuova trascrizione e il commento della censura del 1581, cfr. N. PANICHI, *Montaigne*, Roma, Carocci, 2010, pp. 45-96.

¹²⁸ Sul concetto di ragion di Stato in Montaigne: N. PANICHI, *Au-delà de la «vertu innocente». Montaigne et les théoriciens de la raison d'état*, in *Montaigne politique*, Actes du colloque international (Paris, 29-30 avril 2005), réunis par Ph. Desan, Paris, Champion, 2006, pp. 73-92.

pas laissé moins de facilité à combattre les leurs. Il s'y trouveroit tousjours, à un tel argument, dequoy y fournir responses, dupliques, repliques, tripliques, quadrupliques, et cette infinie contexture de debats que nostre chicane a alongé tant qu'elle a peu en faveur des procez, *Caedimur, et totidem plagis consumimus hostem*, les raisons n'y ayant guere autre fondement que l'experience, et la diversité des evenemens humains nous presentant infinis exemples à toute sorte de formes» (II, 17, 665).

Tuttavia per uno strano paradosso, come è stato notato¹²⁹, la principale critica montaigneana rivolta a Machiavelli ha lo sguardo di Guicciardini. La polemica coinvolge i teorici politici e la loro pretesa di ingabbiare in reticoli concettuali la realtà mutevole delle cose umane e gli infiniti avvenimenti della storia – e di classificarli. A ben vedere, si tratta della stessa critica che Guicciardini rivolge a Machiavelli nelle *Considerazioni sui Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, quella di parlare con perentorietà, genericamente e di trarre conclusioni affrettate. Gli avvenimenti umani sono sottoposti alla *branle*, al movimento perenne delle vicende terrestri.

Nel *ghiribizzo* XXV al Soderini che apre al primo capitolo degli *Essais* (*Par divers moyens on arrive a pareille fin*), già dal 1506 Machiavelli si chiedeva di capire «dove nasca che le diverse operationi qualche volta equalmente giovino o equalmente nuochino»¹³⁰; da cosa derivi che «dua, diversamente operando, sortiscono el medesimo effetto, e dua equalmente operando, l'uno si conduce al suo fine e l'altro no». Innegabile il decisivo rapporto tra il primo capitolo del libro primo degli *Essais*, il XXV di *De principatibus* e il III, 9 dei *Discorsi* (*Come conviene variare co' tempi, volendo sempre avere buona fortuna*). Indispensabile al successo politico l'accordo tra congiuntura storica e intervento umano¹³¹. Ma nell'uomo non c'è versatilità. Il successo o l'insuccesso è il risultato della capacità di conformarsi ai tempi come opposto della *difformità*. L'individuo è caratterizzato da una natura che lo limita e lo vincola incessantemente a un modo di agire. L'aderenza del comportamento dell'uomo al tempo non è dovuta all'azione dell'uomo, al suo libero arbitrio, ma alla fortuna (almeno per metà). La staticità della condizione onto-antropologica mal si adatta alla dinamicità storica e tutto si gioca sulla conformità o sulla *disformità* dell'individuo con i tempi. La fortuna e il fato non divengono solo i sostituti della Provvidenza ma il motore epicureo che rende gli dèi oziosi e noncuranti degli affari terreni e spiega diversità e incostanza umane. Tema montaigneano che per la sua 'pericolosità' era caduto sotto l'ascia della prima *animadversio* del 1581 del secondo *consultor*, nella quale si legge: «Di qui parla comme i profani et ethnici della fortuna maxima parte paginis 50 et 54, 142, 158 et alibi passim et anco del fato come nella pag. 420 prima parte et 2a, 505, et 517 et 605 et parla come Epicureo 103»¹³².

Sembra comunque opportuno sottolineare come Montaigne, in *Que le goust des biens et des maux depend en bonne partie de l'opinion que nous en avons* (*couche C*), chiarisca bene il suo pensiero, trovando un equilibrio tra il ruolo della fortuna negli avvenimenti umani e la forza della libertà del volere, del libero arbitrio, sul filo di una percezione del sé e della 'salute' della propria soggettività, indipendentemente dalla relazione con il giudizio comune:

[C] Chascun est bien ou mal selon qu'il s'en trouve. Non de qui on le croid, mais qui le croid de soy, est content. Et en cela seul la creance se donne essence et verité. La fortune ne nous fait ny bien ny mal; elle nous en offre seulement la matiere et la semence, laquelle nostre ame, plus puissante qu'elle, tourne et applique comme il luy plait, seule cause et maistresse de sa condition heureuse ou malheureuse. [B] Les accessions externes prennent saveur et couleur de l'interne constitution, comme les accoustremens nous eschauffent, non de leur chaleur, mais de la nostre, laquelle ils sont propres à couvrir et nourrir; qui en abrieroit un corps froid, il en tireroit mesme

¹²⁹ Cfr. BARBUTO, *Montaigne, Machiavelli e la Storia d'Italia di Guicciardini*, p. 366.

¹³⁰ MACHIAVELLI, *Ghiribizzi*, scripti in Perugia al Soderini, a cura di P. Ridolfi e P. Ghislieri, *I Ghiribizzi al Soderini*, «La Bibliofilia», LXXII-LXXIII, 1970-71, p. 73. Discute questo passo M. CILIBERTO, *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, p. 120.

¹³¹ N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, XXV, in ID., *Opere*, vol. I, pp. 187, 189. «Credo ancora che sia felice quello che riscontra il modo del procedere suo con la qualità de' tempi: e similmente sia infelice quello che con il procedere suo si discordano e' tempi [...] variando la fortuna e' tempi e stando gli uomini ne' loro modi ostinati, sono felici mentre concordano insieme e, come e' discordano, infelici».

¹³² I capitoli sono nell'ordine: I, 12, p. 50; I, 14, p. 54; I, 23, p. 142; I, 24, p. 158; I, 45, p. 420; II, 27, pp. 505, 517; II, 37, p. 605; I, 20, p. 103, ovviamente nell'edizione del 1580 (Bordeaux, par S. Millanges; reproduction photographique de l'édition originale, publiée par D. Martin, Genève-Paris, Slatkine-Champion, 1976). Cfr. PANICHI, *Montaigne*.

service pour la froideur: ainsi se conserve la neige et la glace (I, 14, 67).

Sempre nello stesso capitolo (in testo C), Montaigne riporta una sentenza di Publilio Siro: «Fortuna vitrea est; tunc cum splendet frangitur» (*ibid.*, 64). Peraltro aveva anticipato che spesso non c'è punto intermedio fra la più alta fortuna e la più bassa.

L'altra *animadversio* del secondo *consultor* ritorna direttamente a Machiavelli: «460 Loda o al manco iscusà il Macchiavello. Idem fece pag. 554». Il rimprovero è di aver lodato o almeno di scusare Machiavelli. Si tratta dei due capitoli citati (II, 17 e II, 34). Viene ripresa la censura del primo *consultor*, ma entrambi non potevano sapere della presa di distanza di Montaigne da Machiavelli (o piuttosto dalla recezione dei machiavelliani) che apparirà nel capitolo III, 1, pubblicato nel 1588.

Montaigne, com'è noto, non cambia nulla anzi a volte interviene sul testo per rafforzare la prima direzione. Alla fine emerge una certa supremazia dell'uomo sulla fortuna; anche quando è piegato, l'uomo deve resistere, la sua dignità risiede in questa prova¹³³. Montaigne la considera quale legge universale che governa la condizione umana («C'est imprudence d'extimer que l'humaine prudence puisse remplir le rôle de la fortune», III, 8, 912) e trasforma la fortuna da elemento negativo in forza creatrice che continua a coesistere con un'angoscia latente impotente, come mostra *Divers Evenemens de Mesme Conseil* (I, 24, 127-128).

Come Guicciardini nella *Storia d'Italia* Montaigne mostra tutta la sua diffidenza verso la riduzione/sussunzione della storia umana in categorie fisse, riflesso d'infiniti accidenti, accadimenti, avvenimenti casuali, fluttuanti e contraddittori da non poter essere fissati in categorie politiche; con Machiavelli pensa che non sia possibile dedurre la scienza politica da argomentazioni e deduzioni logiche e che quindi la politica non abbia nessun fondamento ontologico (la realtà è un fiume eracliteo).

Nel capitolo sedicesimo del libro secondo, *De la gloire*, decostruisce uno dei miti umanistici, la fama, come motore delle azioni umane. Non potendo essere garanzia di vera virtù, sulle orme di Epicuro la considera ombra e chimera, dipendente in tutto dalla sorte, ma ne sottolinea l'uso politico di strumento di *governamentalità*, per usare un termine non più *à la page*. Anche i miti di fondazione vedono legislatori fare appello a false credenze con un esempio tratto dai *Discorsi* e combinato con il capitolo quarantaduesimo di *De vanitate et incertitudine scientiarum* di Cornelio Agrippa, dedicato alla magia naturale: «Toute police a un Dieu à sa teste».

Ma il più importante dei riferimenti ellittici, tra l'altro aggiunta manoscritta sull'esemplare di Bordeaux, è contenuto sempre in II, 17, ed è una piena sconfessione del machiavellismo:

Ceux qui, de nostre temps, ont considéré, en l'establisement du devoir d'un prince, le bien de ses affaires seulement, et l'ont préféré au soin de sa foy et conscience, diroyent quelque chose à un prince de qui la fortune auroit rangé à tel point les affaires que pour tout jamais il les peut établir par un seul manquement et faute à sa parole. Mais il n'en va pas ainsi. On rechoit souvent en pareille marché; on fait plus d'une paix, plus d'un traité en sa vie. Le gain qui les conduit à la première desloyauté (et quasi toujours il s'en présente comme à toutes autres meschancetez: les sacrileges, les meurtres, les rebellions, les trahisons s'entreprenent pour quelque espèce de fruit), mais ce premier gain apporte infinis dommages suivants, jettant ce prince hors de tout commerce et de tout moyen de négociation par l'exemple de cette infidélité (II, 17, 648C).

La slealtà dei principi è insidiosa e pericolosa, *triste* (dunque *malvagio*) viatico della serie infinita di morti della coscienza. È l'ultimo sguardo di Montaigne su Machavelli dopo il 1588. Se non si può

¹³³ «Nondimanco, perché il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi. E assomiglio quella a uno di questi fiumi rovinosi che, quando si adirano, allagano e' piani, rovinano gli arbori e li edifizii, lievano da questa parte terreno, pongono da quella altra: ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede all'impeto loro senza potervi in alcuna parte ostare. E, benché sieno così fatti, non resta però che gli uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessino fare provvedimento e con ripari e con argini: in modo che, crescendo poi, o eglino andrebbero per uno canale o l'impeto loro non sarebbe né sì dannoso né sì licenzioso. Similmente interviene della fortuna, la quale dimostra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterele: e quivi volta e' sua impeti, dove la sa che non sono fatti gli argini né e' ripari a tenerla. [...] Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che rispettivo [...]» (P XXV, 187 e 189).

sempre dire la verità ed è lecito dissimulare, tuttavia la slealtà non è ammessa. Nelle aggiunte di II, 17 e in III, 1 Montaigne combatte la mancanza di sincerità dopo le delusioni in ambito politico¹³⁴ e il piatto forte verrà servito proprio in *De l'utile et de l'honneste (En toute police il y a des offices...)*.

Montaigne insiste: i vizi divenuti scusabili in quanto *utiles* e perché «la nécessité commune» ne ha cancellato la «vraie nature», reclamano cittadini di «vigueur» che sacrificano l'onore e la coscienza, come i cittadini antichi sacrificavano la loro vita, per la salvezza del proprio paese: «[B] Le bien public requiert qu'on trahisse et qu'on mente [C] et qu'on massacre; [B] resignons cette commission à gens plus obeissans et plus souples» (III, 1, 791). L'*utilité* pubblica esige il tradimento, la menzogna e il massacro, persone più obbedienti alle ragioni dell'utile e più malleabili. Ma lui, Montaigne, non recalcitra: «Je ne puis pas avoir le jugement si flexible» (II, 12, 579B). Il *distinguo* introdotto tra cittadini «de vigueur» et «plus faibles» implica un giudizio e una conseguente presa di distanza dalla «razionalità» politica: «La plus part des choses du monde se font par elles mesmes [...] L'issue autorise souvent une tres-inepte conduite» (III, 8, 993B).

Gli *Essais* verranno messi definitivamente all'*Indice* il 28 gennaio 1676, a causa dell'influenza di Montaigne sugli ambienti libertini, scettici ed epicurei, appunto sugli *esprits libres*¹³⁵.

Createur sans creature

Una convergenza interessante tra Machiavelli e Montaigne si nota a proposito del tentativo di avvalorare l'ipotesi, già aristotelica e averroista, di una cancellazione totale della memoria storica per opera dell'azione combinata di cause celesti e umane, evocata da Machiavelli e largamente circolante nel Rinascimento.

Il tema non è certo trascurabile perché strettamente connesso a quello dell'eternità del mondo. Com'è noto, Machiavelli lo affronta, anche se un po' ellitticamente, in un celebre testo dei *Discorsi* (II, 5, *Che la variazione delle sette e delle lingue, insieme con l'accidente de' diluvii o della peste, spegne le memorie delle cose*) largamente commentato dalla storiografia¹³⁶:

A quegli filosofi che hanno voluto che il mondo sia stato eterno, credo che si potesse replicare che, se tanta antichità fusse vera, e' sarebbe ragionevole che ci fussi memoria di più che cinquemila anni; quando e' non si vedesse come queste memorie de' tempi per diverse cagioni si spengano: delle quali, parte vengono dagli uomini, parte dal cielo. Quelle che vengono dagli uomini sono le variazioni delle sette e delle lingue. Perché, quando e' surge una setta nuova, cioè una religione nuova, il primo studio suo è, per darsi riputazione, estinguere la vecchia; e, quando gli occorre che gli ordinatori della nuova setta siano di lingua diversa, la spengono facilmente¹³⁷.

L'argomento del paragrafo machiavelliano (la brevità della memoria umana come obiezione alla tesi dell'eternità del mondo) è oggetto di una riflessione circostanziata nel sesto capitolo del terzo libro degli *Essais (Des coches)*, nel momento in cui Montaigne critica la tesi lucreziana della nascita e della novità del mondo, come testimoniano anche i commenti in margine al suo esemplare del *De rerum natura* e riflessioni consegnate ad alcune aggiunte manoscritte nell'*Apologie de Raymond Sebond*, posteriori al 1588; pagine anch'esse note, in cui Montaigne sembra essere incline

¹³⁴ L'ultima testimonianza dell'impegno politico di Montaigne si deve a PH. DESAN, *Montaigne. Une biographie politique*, Paris, Odile Jacob, 2014.

¹³⁵ La sospensione della messa all'*Indice* risale al 27 maggio 1854. La completa riabilitazione avviene per opera di Pio XII (15 maggio 1949) in epoca di piena interpretazione fideista del pensiero di Montaigne. Cfr. H. GRENIER DE CARDENAL, *Suspension de mise à l'Index des Essais de Montaigne*, «Bulletin de la Société des bibliophiles de Guyenne», I, 1931, pp. 15-6; III, 1933, pp. 1-2; H. DANIEL-ROPS, *Montaigne et l'Index*, «BSAM», s. III, 9, 1959, pp. 4-6; D. MARTIN, *Montaigne et la fortune. Essai sur le hasard et le langage*, Paris, Champion, 1977; R. BERNOULLI, *La mise à l'Index des Essais de Montaigne*, in «BSAM», s. IV, 8, 1966, pp. 4-10.

¹³⁶ G. SASSO, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1987, in part. vol. IV, pp. 167-399.

¹³⁷ N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, in ID., *Opere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi-Gallimard, 1997, vol. I, pp. 342-3.

a considerare un mondo retto da una temporalità ciclica e molto più antico di quanto non fosse tradizionalmente ammesso, un mondo forse infinito.

Ma già nell'*incipit*, come anticipato, di *De la liberté de conscience*, in una *couche* primitiva il Bordolese affronta il tema della distruzione della cultura classica da parte dei cristiani e il brano riecheggia testi e contesti affrontati da Machiavelli nel prosieguito del passo citato (*Discorsi*, II, 5): «Il est certain qu'en ces premiers temps que nostre religion commença de gagner autorité avec les loix, le zele en arma plusieurs contre toute sorte de livres paiens, dequoy les gens de lettre souffrent une merueilleuse perte. J'estime que ce desordre ait plus porté de nuysance aux lettres que tous les feux des barbares. Cornelius Tacitus en est un bon tesmoing: car quoy que l'Empereur Tacitus, son parent, en eut peuplé par ordonnances expresses toutes les librerries du monde, toutes-fois un seul exemplaire entier n'a peu eschapper la curieuse recherche de ceux qui desiroient l'abolir pour cinq ou six vaines clauses contraires à nostre creance» (II, 19, 668-669A).

Se la 'variazione' delle sette e delle lingue è l'argomento che serve a Machiavelli per mettere in crisi il *topos* della limitatezza della memoria umana, il Fiorentino e Montaigne, tuttavia, non solo sembrano avere chiaro che le innumerevoli distruzioni che si susseguono siano distruzioni *nel* mondo non *del* mondo¹³⁸, ma condividono l'assunto che la religione cristiana, al pari delle altre, sia un prodotto umano.

A ben vedere, infatti, il ragionamento machiavelliano è presupposto-risultato di un altro assunto di fondo, che sino a ora è rimasto un po' nascosto e inespresso: la critica all'obiezione che il mondo non possa essere eterno perché in questo caso la memoria umana avrebbe dovuto conservarsi oltre i cinquemila anni¹³⁹. L'interesse immediato di Machiavelli non sembra volto, in un primo momento, a respingere la tesi dell'eternità del mondo, quanto a notare che l'*argumentum* della memoria breve (determinato dal computo dell'età del mondo, fondato sulla Bibbia) non è sostenibile. La memoria del passato è spenta da peste, fame, inondazioni di acque, accidenti esterni e volontà umana e politica... Se da una parte Machiavelli riporta l'argomento secondo il quale se fosse vera la tesi dell'eternità del mondo la memoria umana dovrebbe essere più potente, dall'altra aggiunge «quando e' non si vedesse [...]» che le memorie dei tempi si spengono per innumerevoli ragioni. Non si tratta quindi di una presa di posizione contro l'idea dell'eternità del mondo anzi il ragionamento sembra muoversi nella direzione opposta. Ritorna in queste pagine, di rinforzo, il racconto di Solone nel *Timeo* (21a-25d): i sacerdoti egizi avevano conservato ricordi antichissimi, perduti nella memoria di altri popoli a seguito di cataclismi.

La limitatezza della memoria umana come controprova della non eternità del mondo, della sua mortalità Machiavelli la leggeva, com'è noto, in Lucrezio, di cui in gioventù aveva interamente trascritto il *De rerum natura*. Ma il risultato finale appare coerente: la tesi dell'eternità del mondo si rivela funzionale all'assunto della storicità e umanizzazione della religione cristiana.

Da parte sua, Lucrezio era stato esplicito: «Verum, ut opinor, habet novitatem summa recensque / naturast mundi neque pridem exordia coepit. / Quare etiam quaedam nunc artes expoliuntur, / nunc etiam augescunt; nunc addita navigiis sunt / multa, modo organici melicos peperere sonores»¹⁴⁰.

Montaigne conosce bene il passo lucreziano e lo chiosa sul suo esemplare e in una nota pagina del *Des coches*, come è stato da tempo segnalato da André Tournon nell'apparato critico della sua edizione filologica degli *Essais*¹⁴¹; ne cita due versi con una importante modifica che

¹³⁸ SASSO, *Machiavelli e gli antichi*, vol. IV, p. 188.

¹³⁹ La tesi sull'eternità del mondo vantava padri nobili: Aristotele (*Metaphysica*, XII, 6), Cicerone (*Tusculanae Disputationes*, I, 28, 70 e *De natura deorum*, I, 19-20), Plinio (*Naturalis historia*, II, 2). «Quos mundus est aeternus» fu una delle proposizioni dell'aristotelismo condannate dal vescovo di Parigi nel 1277. Si tratta di un luogo comune filosofico e astrologico fatto proprio dagli averroisti.

¹⁴⁰ «A mio parere tutto è nuovo in questo mondo, la sua origine è recente, e non è molto che è nato: per questo ancor oggi alcune arti si perfezionano e vanno progredendo e la navigazione ha un grande sviluppo; ora gli organisti [i musicisti] compongono nuove melodie sonore [...]» (LUCR., *De rerum natura*, V, 324-329; cfr. MONTAIGNE, *Essais*, III, 6, 1687).

¹⁴¹ *Essais de Michel de Montaigne. Présentation, établissement du texte, apparat critique et notes*, par A. Tournon, Paris, Imprimerie nationale Éditions, 1998, vol. III, p. 557, nota 83.

stravolge il significato originario, andando ad aggiungersi al novero delle modifiche o omissioni che, a seguire, coinvolgeranno Orazio e Cicerone (per quest'ultimo in particolare l'aggiunta di «temporum» a «magnitudo regionum», quindi infinità del tempo e «formarum» in luogo di «atomorum», infinità delle forme al posto dell'infinità di atomi).

Si potrebbe allora ipotizzare, nello spirito del *sensus alter*¹⁴², che il *Des coches* non sia un capitolo sul nuovo mondo, ma una sottile riflessione sul concetto cosmologico e filosofico dell'eternità del mondo e mostri una coerenza interna maggiore di quanto non si sia fin qui ipotizzato: il nuovo mondo, nella sua esistenza asimmetrica rispetto al vecchio mondo, sarebbe esso stesso funzionale all'idea filosofica della sua eternità, dell'eterno inizio, del ricominciamento che mai ha termine convertendosi in una infinita idea del tempo e dello spazio (chi ci dice che questo mondo appena scoperto sia l'ultimo, visto che demoni e Sibille, noi stessi, lo abbiamo ignorato sino a ora?). Le carrozze o le *vanitez* dei romani hanno indotto Montaigne a pensare quanto l'antichità fosse più fertile di spiriti che non la sua epoca: dalla fertilità antica alla sterilità moderna. Il processo di decadenza, tuttavia, non è irreversibile; il cammino può tornare a risalire autofondando un movimento circolare: gli spettacoli o le *vanitez* del popolo romano portano in sé, in qualche modo, l'effetto dell'invenzione dello spirito e della novità. L'idea centrale del *Des coches* che la natura non abbia compiuto con gli antichi il suo estremo sforzo e le rimane ancora da fare per poter ricominciare risulta sempre più avvalorata e potenziata dall'incessante rilettura di Montaigne sul proprio testo. Lo mostra la cancellazione sull'esemplare di Bordeaux dell'uso retorico di «il est vraisemblable que» che introduceva il «nous n'allons pas» rendendolo più apodittico.

Come ha indicato ancora una volta Tournon nel suo prezioso apparato critico, alcuni passaggi soppressi testimoniano costantemente della densità della scrittura: un mondo possibile «bien autre que nous en jugeons». In particolare un passo dell'*Apologie* è il risultato di molti rimaneggiamenti: «La vie du monde est infinie», poi Montaigne cancella «vie» e scrive «naissance», cancella «infinie» e scrive «indeterminee». Il risultato finale è *Que la naissance du monde est indeterminee*.

Un mondo infinito nel tempo come emerge dalla rettifica: l'indeterminazione dell'origine del mondo è tesi altrettanto sovversiva per la modernità che quella della sua eternità. Montaigne passa in rassegna usi e costumi dei barbari in conformità con quelli dei 'civilizzati'; soprattutto si sofferma sull'«adoration d'un dieu qui vesquit autrefois homme en parfaite virginité, jeusne et poenitence, preschant la loy de nature et des cerimonies de la religion, et qui disparut du monde sans mort naturelle» (II, 12, 574B).

Il tema è delicato: con le dovute cautele, si è ipotizzato che Montaigne abbia voluto qui mettere in discussione la singolare irripetibilità della venuta di Cristo. Ma non si tratta di un esempio unico. In un'annotazione sull'*Apologie* non aveva forse scritto che «En la religion de Mahumet, il se trouve, par la croyance de ce peuple, assés de Merlins: assavoir enfans sans pere, spirituels, nays divinement au ventre des pucelles; et portent un nom qui le signifie en leur langue» (*ibid.*, 532C)?

¹⁴² Cfr. J. BAYOD, «*Que la vie du monde est infinie*»: Montaigne y la tesis de la eternidad del mundo, «Les Dossiers du Grihl» (risorsa on-line), Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Libertinage, athéisme, irrégion. Essais et Bibliographie, 2010, <<http://dossiersgrihl.revues.org/3502>> (consultato il 1 giugno 2017).

NOMADISMO DEL PENSIERO

1. *Primus in orbe deos fecit timor*. Religione e impostura: in dialogo con Hobbes

Quod magis in dubiis hominem spectare periculis
Convenit adversisque in rebus noscere qui sit;
Nam verae voces tum demum pectore ad imo
Eliciuntur [et] eripitur persona, manet res
(Lucr., *De rerum natura*, III, 55-58)

Ceux qui ignorent la Nature des Choses, et qui n'en ont
d'autre idée, que celle qu'ils s'en forment par le secours de
l'Imagination, qu'ils prennent pour Entendement, se figurent
un Ordre dans le Monde, qu'ils croient tel, qu'ils se
l'imaginent
(*Traité des trois Imposteurs. La vie et l'esprit de Mr Benoit
Spinoza*, 1719, II, 164-168)

Lucrezio all'inferno

Primus in orbe deos fecit timor. Hobbes ha letto Montaigne? Se Paura è prima genitrice degli dei, gli dei/idoli sono figli della Paura. Del celeberrimo emistichio del frammento 27 attribuito a Petronio da Fulgenzio¹, e citato da Hobbes nel *Leviatano*, colpisce non a caso la «robustezza lucreziana» del passaggio, trasmigrata concettualmente dal libro quinto del *De rerum natura* (dal verso 1161). Se l'educazione filosofica di Petronio non poteva sottrarsi alla consonanza con il pensiero di Lucrezio, la riscoperta epocale di Poggio Bracciolini (nel 1417) del *De rerum natura* aprirà ai tempi nuovi del Rinascimento, 'nonostante' negasse la creazione *ex nihilo* della teologia giudaico-cristiana, l'intervento della provvidenza negli affari umani, l'immortalità dell'anima², la derisione della nozione di punizione e premio nella vita ultraterrena. Sin dal primo libro, mentre Lucrezio cita Epicuro – restituito da Montaigne stretto tra teorizzazione di dogmi *irreligieux* e pratica di una vita vissuta «tres-devotieusement» (II, 11, 449) – come quel «Graiis homo», il Greco capace di rivelare la vera natura dell'universo (con la sua concezione meccanicistica del mondo) debellando così superstizione e paura degli dei, la liberazione da quello stesso terrore («Humana ante oculos foede cum vita iaceret / in terris oppressa gravi sub religione»)³ diviene, come nella

¹ *Fragmenta Petronii vel Petronio attributa*, in PETRONIO, *Satyricon*, a cura di V. Cialfi, Torino, UTET, 1983, p. 383. Per Fulgenzio: *Mythologiarum libri tres*, I, 1: «de idolo: huius rei non immemor et Petronius ait: "Primus in orbe deus fecit timor"». Nella *Tebaide* (III, 661), Stazio consegna il passo alle parole di Capane che ha voluto sfidare Bacco ed Ercole, protettori di Tebe – lo sfrontato presuntuoso, il violento della parola contro Dio – che Dante metterà nell'*Inferno*, nel girone dei bestemmiatori (*Inferno*, XIV, 43-72, terzo girone del settimo cerchio).

² Sino a costringere Lambino, nella lettera dedicatoria a Germain Vaillant del terzo libro (il più amato da Montaigne) della sua edizione del 1563, a veicolare sofisticate ermeneutiche a discolpa, a cominciare dal *topos* della ineludibile mancanza della luce veritativa del cristianesimo in un'opera 'illuminata' ma pagana: «Dionysius Lambinus Germano Valenti Pimpuntio vito docetiss. Regio in Curia suprema Parisiensi Consiliatio S. D.», in TITI LUCRETII CARI *De rerum natura libri sex a Dionysio Lambino... emendati*, Parisiis, In Gulielmi Rouillij et Philippi G. Rouillij nep. aedibus, 1563, III, pp. 190-1. La firma di d'Espagnet è sovrapposta a quella di Montaigne.

³ *Ibid.*, I, pp. 62-7.

teoria epicurea, preconditione di ogni progresso morale. In questo punto preciso del suo esemplare dell'edizione Lambino, Montaigne vergherà: «*contre la religion*»⁴.

Contre la religion. Non è che l'inizio di un lungo percorso segnato da una delle formule manoscritte più ripetute (almeno 10 volte) e paradigmatiche dello sguardo del *lector* che, a cominciare da concisi e densi *marginalia*, si è messo già *in fabula*.

Da Lucrezio, allora, si potrebbe partire nella sua funzione di intertesto tra Montaigne e Hobbes in materia di religione. Il tentativo potrebbe rivelarsi utile ad avviare la ricomposizione di un mosaico della modernità, non oblioso di vicissitudini e mutamenti di un discorso complesso e, a tratti, fortemente disarmonico – in definitiva, interessato alla storia filosofica dell'eterna criticità dei temi religiosi e teologici nelle loro ricadute etiche.

La decisione di soffermarsi sul senso e la direzione delle annotazioni montaigneane sull'esemplare del *De rerum natura* relative alla religione sembra trovare tutta la propria legittimazione non tanto (non solo) nel loro porsi come rivelatrici di una sorta di *arrière-pensée*, se non di un filo conduttore, della futura riflessione sulla religione consegnata agli *Essais* (che registrerà, com'è noto, innumerevoli echi lucreziani), ma *in primis* come fucina, cantiere e laboratorio in cui il Bordolese comincia ad affilare le sue armi e a cui sembra in alcune occasioni ritornare, malgrado la datazione del *perlegi* (1564).

Né può rimanere sotto silenzio che il motivo epicureo del dio ozioso e dell'indifferenza di Dio risulti uno dei temi più postillati e rilanciati con forza negli *Essais* in tema della provvidenza divina. E quando Lucrezio, nel primo libro (v. 101), scrive «Tantum religio potuit suadere malorum» (notissimi versi ripresi negli *Essais*, II, 12, 550, come altre molteplici suggestioni, ricostruite da Screech)⁵ riferendosi ai crimini commessi in nome della religione, Montaigne sintetizza: «religion cause de mal». *Scelerosa atque impia facta*, aveva scritto Lucrezio – come il sacrificio di Ifigenia, scelto negli *Essais* a suggello di una lunga casistica criminale... Ma l'*excerptum* (*Contre la religion*)⁶ sarà ripetuto anche in relazione alla menzione lucreziana delle pratiche religiose finalizzate a ottenere il favore degli dei⁷. Fatica invana, inutile esercizio di logoramento di dei e oracoli («Nequiquam divum numen sortisque faticant»). Equivalente pagano della devozione superstiziosa?

Contre la religion. Ab initio...

Ab initio per Lucrezio c'è la paura, figura assoluta del timore della morte. Nel libro terzo, quando il *nigror mortis* corromperà ogni gioia⁸, anche la sventura concorrerà a far volgere l'animo alla religione («in rebus acerbis acrius advertunt animos ad religionem»)⁹. Il timore primitivo si allea, generandola, a una fitta fenomenologia passionale e compulsiva di cause seconde: avidità, ambizione, ricerca del potere spingono gli uomini a varcare i confini del giusto; «vulnera vitae», sono incessantemente alimentate dallo stesso timore della morte (*mortis formidine*) in una spirale di violenza crescente. *Mortis formidine* – l'espressione è ripetuta subito dopo nel testo lucreziano, con un riferimento diretto al suicidio. Montaigne annota: «non liquet» (*non licet*)¹⁰, ma negli *Essais*

⁴ Cfr. *supra*, IV, 1.

⁵ Commenta anche tutte le citazioni da Lucrezio negli *Essais*.

⁶ Nell'esemplare lambiniano appartenuto a Montaigne, p. 367 (*MS*, p. 350; *ML*, p. 360; cfr. *supra*, IV, 1, nota 40 per le sigle di riferimento).

⁷ *LUCR.*, *De rerum natura*, IV, 1233.

⁸ *Ibid.*, III, 39 sgg.

⁹ *Ibid.*, III, 52-54.

¹⁰ Si tratta dei versi 79-82: «Intereunt partim statuarum et nominis ergo; / et saepe usque adeo, mortis formidine, vitae / percipit humanos odium lucisque videndae, / ut sibi consciscant maerenti pectore letum, / obliiti fontem curarum hunc esse timorem [...]» («Altri si consumano per desiderio di statue e di fama; e spesso a tal punto, per timore della morte, afferra gli uomini odio del vivere e del vedere la luce, che con l'animo pieno d'angoscia si danno essi la morte, immemori che la fonte degli affanni è questo timore [...])»).

sembra non rimanere fermo alla soggezione della sua stessa postilla. Nel capitolo *Coustume de l'isle de Cea* (II, 3), il tema verrà analizzato in tutte le sue sfaccettature, con una, ancorché sfumata, presa di posizione. Un «falso terrore» mentre inculca nel genere umano il desiderio di fuggire da se stesso e dalle proprie piaghe, accumulando strage su strage (*sanguine civili caedem caede accumulantes*) accresce solo fortuna e avidità di ricchezze e possesso. Annientando la dignità, la paura della morte spezza i legami dell'amicizia, induce a rinnegare la pietà (*summam pietatem*), a tradire patria e genitori.

Nelle tenebre si dibatte sempre la vita. Unde nata relligio?

Questi pochi elementi da soli sarebbero sufficienti a porre Lucrezio come il grande attore e autore del futuro percorso teorico montaigneano (*explicit* di I, 20, 23; II, 12, etc.) e uno dei possibili interlocutori del composito scenario tessuto da Hobbes: la falsa luce, simile alla cecità delle tenebre, spaventa i bambini; in essa si temono cose meno temibili di quelle che i fanciulli immaginano nel buio. Tale oscurità sarà dissipata unicamente *naturae species ratioque*¹¹. Soprattutto dalla *potestas rationi*: nelle tenebre si dibatte sempre la vita («*omnis cum in tenebris praesentim vita laboret*»)¹². L'epilogo del libro primo del *De rerum natura* non aveva fatto sconti: «*Haec sic pernosces parva perductus opella;/ namque alid ex alio clarescet nec tibi caeca/nox ietr eripiet quin ultima naturai/ pervideas: ita res accendent lumina rebus*»¹³.

L'ulteriore annotazione montaigneana (*Contre la religion*) riguarda il libro quinto¹⁴ – che di fatto ne registra il maggior numero – in corrispondenza alla teoria epicurea dell'indifferenza di dio. Mentre gli dei oziano senza affanni e senza disegno di governo per cielo e terra (...*neve aliqua divum volvi ratione putemus*)¹⁵, gli uomini, meravigliati – *ignari quid quaet esse, quin nequeat* e delle leggi che stabiliscono potere e termine di ogni cosa – si chiedono secondo quale piano (*qua ratione*) le cose, soprattutto movimenti e vicende degli astri, possano essere destinate al loro compimento (*quaeque geri possint*), ricadendo «in antiquas religiones»¹⁶, negli stessi errori da cui si erano allontanati. Accettano così padroni creduti onnipotenti (*et dominos acris adsciscunt*), titolari di una illusoria *toute-puissance* e trascendenza. Ma la natura non ubbidisce a nessuna *ratio*, a nessun piano attribuibile a causa divina, e la vita del mondo si iscrive in un processo naturale. Non solo a Memmio, Lucrezio ricorderà che il mondo, avrà fine; non è eterno, ma principia e finisce (*omnia nativo ac mortali corpore constant*)¹⁷; così la fine di tutte le cose sarà annichilazione nel tempo.

La falsa credenza sull'eternità del mondo e l'angustia provocata dalla religione (*religione refrenatus*) spingono a credere che sia giusto, come per i Giganti, pagare il fio per il delitto di conoscenza del divino: *contaminare cose immortali con un discorso mortale* («immortalia mortali sermone notantes»). La religione viene configurata come freno allo spirito scientifico: al tentativo di riportare le cause soprannaturali a cause fisiche e dichiarare mortale ciò che essa proclama immortale. Tale audacia di pensiero diviene *hubrys*, superbia, orgoglio e sacrilegio per ciò che viene trattato (il sacro) in termini profani. In questo punto preciso Montaigne verga una sola parola: *Relligione*¹⁸. Se negli *Essais* proclama la moderazione (II, 13) e l'«humilité» (I, 54), si riconosce il diritto di usare «le dire humain, aux formes plus basses» per parlare *en humaniste* di ciò che in principio è riservato al *parler divin*, ai teologi.

¹¹ *Ibid.*, III, 93.

¹² *Ibid.*, II, 53-54.

¹³ «Così penetrerai queste verità, condotto con lieve fatica; un fatto trarrà la luce dall'altro, né la cieca notte ti impedirà il cammino, sì che tu non giunga a vedere gli ultimi confini della natura: tanto le cose accenderanno lume alle cose» (*ibid.*, I, 1114-1117).

¹⁴ Lambin 1563, p. 380; *MS*, p. 354; *ML*, p. 363.

¹⁵ LUCR., *De rerum natura*, V, 81.

¹⁶ *Ibid.*, V, 86.

¹⁷ *Ibid.*, V, 238.

¹⁸ Lambin 1563, p. 383, *MS*, pp. 356-7; *ML*, pp. 364-5.

Un'annotazione decisiva riguarda la genesi della religione¹⁹. Montaigne scrive: «Unde nata religio 449 voir 9». Nel testo lucreziano²⁰, la domanda diretta (quale causa ha generato l'idea della divinità? da dove proviene ancora oggi tale paura che su tutta la terra fa elevare nuovi santuari agli dei?) aveva trovato risposta nel terrore originario, fondativo, nella paura. Nella ricostruzione lucreziana, il timore diviene anche timore dell'ira divina che ha spinto gli uomini alle funeste pratiche superstiziose e, al contempo, ha tolto loro la facoltà di contemplare con mente serena la natura dell'universo e di coltivare la *pietas*. Religione e superstizione sembrano confondere percorsi e giorni nefasti: non *festis diebus* ma *infestis diebus*. Montaigne non poteva non leggere nei versi lucreziani inconsapevoli echi rifratti delle cerimonie religiose del proprio tempo (messa, riti penitenziali, feste liturgiche).

Le pratiche cerimoniose non conoscono la *pietas* che è piuttosto un guardare con mente serena il mondo fisico («sed mage pacata posse omnia mente tueri»²¹). Quando si solleva lo sguardo al cielo, allo spazio celeste, comincia a nascere l'angoscia che non ci sia forse su noi il potere immenso dei numi («nequae forte deum nobis immensa potestas sit»²²). «Timore [...] divum»²³. Nella lunga digressione dedicata alla *pietas* Lucrezio, secondo Montaigne, malmena la religione quanto più può («Illam exagitat quantum potest e longa digressione»²⁴). Distinguendo la cattiva dalla buona *pietas*, fa discendere credenze e pratiche dalla paura e dall'ignoranza²⁵.

Ma è l'incapacità di spiegare le cause naturali delle cose (ordinato moto degli astri, successione delle stagioni, fenomeni naturali celesti e terrestri) a configurare la vera ragione che ha condotto alla falsa credenza in dei governatori del mondo e abitanti della volta celeste. I primi uomini pensarono dunque di affidare loro ogni cosa perché tutto si piegasse al loro cenno: «O genus infelix humanum, talia divis cum tribuit facta atque iras adiunxit acerbis!»²⁶, rendendoli onnipotenti. Soprattutto gli dei non avevano la paura della morte.

Uno dei temi centrali per la sua rilevanza nel pensiero montaigneano e hobbesiano resta il concetto di «ignoranza delle cause» che, mentre spinge lo spirito al dubbio («Temptat enim dubiam mentem rationis egestas»²⁷), sull'origine e la fine del mondo, va a saldarsi con la paura²⁸. Se l'ignoranza delle cause fisiche fa rimettere tutto al potere degli dei e fa accordare loro la signoria sul mondo, in una sorta di *toute-puissance*, il terrore causato dalla stessa ignoranza delle cause naturali è il motore della credenza in dei sovrannaturali e signori del mondo.

La congettura lucreziana non mancherà di focalizzarsi su quel punto della storia del genere umano, quando l'uomo per desiderio di potere, fortuna e supremazia uccise i re. Magistratura e diritto furono istituite per indurre all'obbedienza delle leggi. Stanco dell'oppressione, della violenza e dell'odio, il genere umano si sottopose volentieri alla legge («quo magis ipsum sponte sua cecidit sub leges artaque iura»²⁹). Sul filo della paura, secondo la ricostruzione lucreziana, nasce anche una sorta di patto della persuasione (Epicuro, Montaigne, Hobbes), fondativo della genesi delle comunità: meglio accordarsi che nuocere e ricevere offesa («inter se nec laedere nec violari»³⁰) e

¹⁹ Lambin 1563, f. di guardia; *MS*, p. 178; *ML*, p. 393.

²⁰ Lambin 1563, p. 449; *MS*, pp. 384-5; *ML*, pp. 393-4.

²¹ LUCR., *De rerum natura*, V, 1203.

²² *Ibid.*, V, 1209.

²³ *Ibid.*, V, 1223.

²⁴ Lambin 1563, f. di guardia; *MS*, p. 178; *ML*, p. 395.

²⁵ Lucrezio sembra chiudere la prima metà della risposta sulla genesi del fenomeno religioso, per poi spiegare la modalità strutturale antropologico-psicologica, di come gli uomini siano giunti alla credenza degli dei, facendo ricorso alla nota teoria dei *simulacra*: Lambin 1563, f. di guardia; *MS*, p. 178; *ML*, p. 394: alle forme dei *simulacra*, ricevuti nello spirito, si aggiungono movimento e voce, eternità e beatitudine (MONTAIGNE, *Essais*, II, 12, 467-468). I primi uomini hanno associato l'idea di bellezza, potenza ed eternità alle immagini dei loro sogni: Lambin 1563, p. 449; *MS*, p. 385; *ML*, pp. 394-5. La seconda parte della risposta ripone la creazione degli idoli nei sogni umani, nella veglia e nel sonno.

²⁶ LUCR., *De rerum natura*, V, 1194-1195.

²⁷ *Ibid.*, V, 1211.

²⁸ Lambin 1563, p. 471; *MS*, p. 393; *ML*, p. 402.

²⁹ LUCR., *De rerum natura*, V, 1120 sgg.

³⁰ *Ibid.*, V, 1020.

andare incontro alla sicura distruzione. Tutto il genere umano già allora sarebbe andato distrutto («aut genus umanum iam tum foret omne peremptum»)³¹. Prima di Hobbes, Montaigne nell'*Apologie* (II, 12, 488A) riprenderà questo *topos* epicureo, anche se su un piano apparentemente spostato: «[...] autrement, selon l'imbecillité et variété infinie de nos raisons et opinions, nous nous forgerions en fin des devoirs qui nous mettroient à nous manger les uns les autres, comme dit Epicurus».

«Comme dict Epicurus»... Ma intanto Dante lo aveva messo all'Inferno, in bare incandescenti con «tutt'i suoi seguaci, / che l'anima col corpo morta fanno»³². Tra i seguaci c'è anche Lucrezio. Dopo la stampa del *De rerum natura*, nel 1516 il Sinodo fiorentino ne aveva proibito la lettura nelle scuole e nel 1551 i teologi del Concilio di Trento misero al bando entrambi. Ma ormai era tardi. A quel libro si sarebbero ispirati Moro, Montaigne, Bruno, Shakespeare, Donne, Bacone, Galilei, Gassendi, Hobbes, Newton (ammiratore di Epicuro), Spinoza e Darwin (Epicuro e Lucrezio). La traduzione di Molière è andata perduta.

Da Hobbes a Montaigne

A questo punto sarebbe sin troppo facile trovare un punto di contatto tra Montaigne e Hobbes (che probabilmente possedeva un esemplare degli *Essais* nella traduzione di Florio del 1613)³³ nell'importanza accordata da entrambi, pur con sfumature diverse, alla passione della paura – cui il Bordolese, peraltro, dedica un breve saggio (I, 18). Ma si tratta di uno dei punti di contatto certamente non trascurabili, anche se non perfettamente sovrapponibile nella sua sovrabbondanza concettuale. Se negli *Essais* l'unione tra anima e corpo non è un'idea chiara e distinta, ma sentimento di una certezza vissuta, da cui derivare felicità e salvezza, la paura è passione elementare, fondatrice, di cui si ignora l'eziologia («je ne suis pas un bon naturaliste»); nella dinamica passionale la più violenta da confondersi con l'errore: soprattutto nella sua configurazione di timore di fronte all'invisibile, all'immaginario, che non risparmia singolo e *multitude* («Pareille peur saisit par fois toute une multitude», *ibid.*, 75B). Nella conclusione del saggio in questione, alla fine della tarda e lunga aggiunta, ritorna l'idea della paura collettiva: *Des peuples entiers en se voyent souvent saisis* (*ibid.*, 77C) – dalle *terreurs Paniques*.

Dal *côté* hobbesiano la paura presenta, nella sua polisemica dimensione antropologica e politica, momenti specifici e ben scanditi³⁴: l'uguaglianza dello stato di natura espone alla guerra permanente e alla paura reciproca; la pace, bene supremo, merita ogni sacrificio e la paura assolve un ruolo insostituibile, scandaloso, salvifico; il patto è valido anche se stipulato nella paura. Ma la paura diviene anche uno strumento politico per l'asservimento degli ignoranti, affiancando, in una sorta di doppio registro, la sua funzione all'ambito della nascita della religione, che viene ridotta a un costume inveterato. In tutto questo si avverte forte la lezione montaigneana: «toute police a un dieu à sa teste» (II, 12, 630), lezione che in *De la coutume* aveva fatto sentire la sua voce mentre si

³¹ *Ibid.*, V, 1026.

³² DANTE, *Inferno*, X, 14-15.

³³ Cfr. R. SANTI, *Hobbes, Montaigne et les raisons de la loi*, in *L'Axe Montaigne-Hobbes. Anthropologie et politique*, sous la direction de E. Ferrari et Th. Gontier, Paris, Classiques Garnier, 2016, pp. 191-210, in particolare pp. 191-2.

³⁴ Mi limito a segnalare: A. PACCHI, *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, a cura di A. Lupoli, introduzione di F. Tricaud, Milano, Franco Angeli, 1998; E. CURLEY, «I durst not write so boldly» or How to read Hobbes' theological-political treatise, in *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Atti del convegno internazionale (Urbino, 14-17 ottobre 1988), a cura di D. Bostrenghi, introduzione di E. Giancotti, Napoli, Bibliopolis, 1992, pp. 497-593; A.P. MARTINICH, *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; J. TERREL, *Hobbes. Matérialisme et politique*, Paris, Vrin, 1994, pp. 289-366; M. GROSSHEIM, *Religion und Politik. Die Teile III und IV des Leviathan*, in *Thomas Hobbes. Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hrsg. von W. Kersting, Berlin, Akademie Verlag, 1996, pp. 233-81; P. SPRINGBORG, *Hobbes on religion*, in *The Cambridge Companion to Hobbes*, ed. by T. Sorell, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 346-80; G. WRIGHT, *Religion, Politics and Thomas Hobbes*, Dordrecht, Springer, 2006; L. FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000.

soffermava sulla *grossiere imposture des religions*, passo sottomesso alla prima censura romana degli *Essais*.

Guardare a Hobbes, allora, per tentare di cogliere in filigrana, e per latitudine ermeneutica, il percorso filosofico-politico concernente il tema della religione, induce a muoversi lungo un solco che potremmo definire, *mutatis mutandis*, lucreziano-montaigneano e pertanto imporrà diversi ritorni indietro.

Com'è noto, i capitoli XI e XII del *Leviatano* sono dedicati alla religione. La paura provocata dall'ignoranza delle cause naturali conduce alla credenza in una potenza invisibile. I toni sono epicurei. Del resto, il tema è centrale nella filosofia di Epicuro: la paura è la responsabile della fabbricazione degli dei. Per Hobbes, che riconosce la bontà di tale assunto, la formula è molto vera, con la restrizione, registrabile *prima facie* anche in Montaigne, che varrebbe per la religione pagana. La restrizione sembra una di quelle a disegno, sullo stile del Bordoiese. Ma anche per Hobbes si potrebbe far valere qualche cautela. Infatti, come fa notare anche Ginzburg³⁵, Hobbes potrebbe mentire perché appena poco prima aveva asserito che è il desiderio di conoscere le cause a generare la paura e aveva indicato tra le cause naturali della religione l'angoscia del futuro.

E si ritorna al punto: dietro Hobbes, in velina, come non leggere Lucrezio e il suo tentativo di attaccare la religione colpendola alle radici? Anche se di certo Hobbes non intende distruggere la paura come fondamento dello Stato (lo Stato ne mantiene il monopolio nella forma di paura della morte), la ripresa della formula lucreziana riferita all'immaginario umano (*fiungunt simul credunt*) istituisce un preciso rapporto tra religione, immaginazione e ignoranza. Se Hobbes non vuole distruggere la religione, la tesi che essa sia frutto dell'immaginazione vuole definirne la precipua funzione di fondamento. Da queste prime battute non sfugge che, sulle orme lucreziane, viene postulato anche il parallelo tra l'origine dello stato e della religione: la società umana nasce da una lotta primitiva per la sopravvivenza; l'angoscia per il futuro e la paura della morte, frutto dell'immaginazione, ricoprono un ruolo determinante nella costituzione dell'ordine politico e del fenomeno religioso. Parallelo che poi nella diacronia diviene asimmetrico: nello Stato la Chiesa non ha nessuna autonomia, ma nello spirito della più autentica teologia politica lo Stato ha bisogno dell'arma della religione (come dimenticare le analisi di Machiavelli e La Boétie?).

I presupposti antropologico-filosofici sono già tutti nel secondo capitolo del *Leviatano* là dove viene indagato il concetto di immaginazione, la cui importanza nell'analisi hobbesiana si rivela nella sua funzione di supplemento della debolezza conoscitiva costitutiva del genere umano circa le cause e la loro concatenazione. Di fronte alle domande fondative sulle origini e il destino, l'immaginazione partorisce (e configura) il fenomeno religioso. «Senso attutito» o «senso indebolito» negli uomini e «in altri essere viventi», nel sonno e nella veglia, semantizza l'immaginazione riproduttiva (la fantasia, la cosa in se stessa vista e riprodotta) e la memoria (quando si vuol esprimerne l'indebolimento). Pur rimanendo all'interno di coordinate classicheggianti, il discorso sull'immaginazione si declina anch'esso sul paradigma della paura, che affiora sin dalle prime pagine del *Leviatano* legata al sogno: se l'eccessivo calore di qualche parte del corpo produce irascibilità, sorge nel cervello l'immagine del nemico; ma sogni paurosi nascono anche dal freddo³⁶. Desiderio, avversione, paura, si pongono alla base delle dinamiche emozionali del comportamento umano e soprattutto la paura induce a scambiare il sonno con il raziocinio.

L'apparente digressione sul sogno serve a Hobbes per precisare il suo punto di vista sulla religione:

Da questa ignoranza nel distinguere i sogni ed altre vivaci fantasticherie dalla visione e dal senso sorsero la più gran parte delle religioni pagane dell'antichità: il culto dei satiri, dei fauni, delle ninfe e simili; e, ai giorni nostri, sorge l'idea, che si fa il popolo basso, delle fate, degli spiriti, dei fantasmi e del potere delle streghe [...]. Tuttavia, senza dubbio, non v'è che Dio, il quale possa effettuare delle apparizioni soprannaturali: ma che egli

³⁵ C. GINZBURG, *Peur, révérence, terreur. Lire Hobbes aujourd'hui*, «MethIS», II, 2009, pp. 23-47 (I ed. italiana, ID., *Paura, reverenza, terrore. Rileggere Hobbes oggi*, Parma, Monte Università, 2008).

³⁶ TH. HOBBS, *Leviatano*, traduzione di M. Vinciguerra, introduzione di E. Pacchi, Bari, Laterza, 1974, vol. I, p. 13. Si veda anche l'edizione curata per Bompiani (2001) da R. Santi (testo inglese del 1651 a fronte; testo latino del 1668 in nota).

faccia ciò così spesso, che tali uomini debbano temere tali cose più che essi non temano l'arrestarsi, il mutare e l'incalzare della natura, che anch'essa può fermarsi e cambiare, questa è una opinione punto cristiana³⁷.

A nessuno può sfuggire lo scivolamento logico dalle religioni pagane a quella cristiana. Le religioni pagane sono assimilate ai fenomeni stregoneschi da cui non riesce a sottrarre del tutto la religione cristiana: anche in essa si temono più i fenomeni allucinatori (solo le streghe?) che quelli naturali. E il commento hobbesiano (in questo caso si è al di fuori del Cristianesimo) non sembra, in verità, rassicurare. Non si dovrà attendere molto per ricevere conferma della bontà della riserva: «Ma i cattivi uomini, col pretesto che Dio fa ogni cosa, sono pronti a dire ogni cosa, quando ciò serve ai loro fini, benché essi sappiano che è falso»³⁸. Hobbes elenca una serie di operazioni, alcune di queste errate, che mantengono la fisionomia della causalità, nonostante le inferenze incontrollabili: le immagini sorgono per partenogenesi o dalla volontà; i buoni pensieri sono ispirati o infusi da Dio, i cattivi dal diavolo; i sensi ricevono le specie delle cose e le comunicano al senso comune; il senso comune alla fantasia, la fantasia alla memoria e la memoria al giudizio, passando così di mano in mano: molte parole, è il commento finale, per non comprendere nulla. Chi non ricorda le pagine indimenticabili del *Des boyteux* dedicate al tema delle inferenze causali: «Ils laissent là les choses, et s'amuse à traiter les causes. Plaisants causeurs» (III, 11, 1026C)?

Anche l'aggiunta sembra avvicinarlo, una volta di più, al Bordoiese e alla sua tesi della razionalità degli animali, posizione che, tuttavia, in Hobbes non resterà ferma: l'*entendement* o la *compréhension*, opera della facoltà immaginativa, tramite la parola o altro segno volontario, è comune all'uomo e alla bestia³⁹.

Ma la fascinazione delle assonanze potrebbe essere spinta più avanti e imporre il primo ritorno indietro. Hobbes sembra rilanciare la tesi montaigneana circa l'impossibilità della metafisica classica di conoscere Dio (l'unico modo per pensarne l'idea è pensarlo «inimmaginabile», «indicibile», «incomprendibile», II, 12, 518). Il Bordoiese aveva richiamato a sostegno della tesi del «dieu indicible» anche una riflessione di Paolo di Tarso sulla religione degli Ateniesi e il culto del dio nascosto⁴⁰. Hobbes, da parte sua, sembra riprendere lo spirito del percorso epistemologico tracciato nell'*Apologie* («toute connoissance s'achemine en nous par les sens: ce sont nos maistres [...] La science commence par eux et se resout en eux» [*ibid.*, 578], la sensazione come *primum* di ogni conoscenza possibile; ogni conoscenza innanzitutto è conoscenza sensibile: «les sens sont le commencement et la fin de l'humaine connoissance», *ibid.*, 588) portandolo alle sue conseguenze: ogni conoscenza comincia con il senso, è conoscenza sensibile (anche se il discorso montaigneano sull'immaginazione aveva aperto al futuro e alla possibilità). Immaginazione è finitudine e temporalità. Immaginare è pensare i confini, mantenersi entro l'ontologia della finitudine. Ogni

³⁷ *Ibid.*, vol. I, pp. 14-5.

³⁸ *Ibid.*, vol. I, p. 15.

³⁹ *Ibid.*, vol. I, p. 16. Tra l'altro, Hobbes indicherà nel possesso della ragione e nella «passione» della *curiositas* (quale ricerca delle cause) il discrimine tra uomo e animale (cfr. cap. VI, p. 47).

⁴⁰ «[A] Car, pour exemple, qu'est-il plus vain que de vouloir deviner Dieu par nos analogies et conjectures, le regler et le monde à nostre capacité et à nos loix, et nous servir aux despens de la divinité de ce petit eschantillon de suffisance qu'il luy a pleu despartir à nostre naturelle condition? Et, par ce que nous ne pouvons estendre nostre veue jusques en son glorieux siege, l'avoir ramené ça bas à nostre corruption et à nos miseres? De toutes les opinions humaines et anciennes touchant la religion, celle là me semble avoir eu plus de vray-semblance et plus d'excuse, qui reconnoissoit Dieu comme une puissance incomprehensible, origine et conservatrice de toutes choses, toute bonté, toute perfection, recevant et prenant en bonne part l'honneur et la reverence que les humains luy rendoient sous quelque visage, sous quelque nom et en quelque maniere que ce fut: [B] *Jupiter omnipotens rerum, regumque deumque Progenitor genitrixque*. Ce zele universellement a esté veu du ciel de bon oeil. Toutes polices ont tiré fruit de leur devotion: les hommes, les actions impies, ont eu par tout les evenemens sortables. Les histoires payennes reconnoissent de la dignité, ordre, justice et des prodiges et oracles employez à leur profit et instruction en leurs religions fabuleuses, Dieu, par sa misericorde, daignant à l'avanture fomentier par ces benefices temporels les tendres principes d'une telle quelle brute connoissance que la raison naturelle nous a donné de luy au travers des fausses images de nos songes. Non seulement fausses, mais impies aussi et injurieuses sont celles que l'homme a forgé de son invention. [A] Et, de toutes les religions que Saint Paul trouva en credit à Athenes, celle qu'ils avoyent desdiée à une Divinité cachée et inconnue luy sembla la plus excusable» (II, 12, 512-513).

cosa immaginata è finita; l'uomo non possiede alcuna idea di ciò che chiama infinito, né può concepire le immagini di grandezza, velocità, tempo, forza, potere infiniti. Affermare che qualche cosa è infinita, significa ammettere solamente di non essere capaci di concepirne confini e limiti. Soprattutto, non avere un'idea della cosa ma solo dell'incapacità umana:

E perciò il nome di Dio è usato, non perché potessimo comprenderlo – poiché è inconcepibile, e la sua grandezza e il suo potere sono inconcepibili –, ma perché potessimo onorarlo. Inoltre poiché, come ho detto, tutto quanto concepiamo è stato prima percepito dal senso, o tutto insieme o a parte a parte, così possiamo avere alcun pensiero, rappresentarci qualche cosa, che non sia soggetto al senso. Nessuno perciò può concepire una cosa qualunque; ma deve concepirla fissata in qualche posto, e in una determinata grandezza, e che può essere divisa in parti; né può concepire che una stessa cosa sia allo stesso tempo in due posti differenti, poiché nessuna di queste cose è mai caduta o può mai cadere sotto i sensi; ma sono discorsi assurdi, senza un qualunque significato, ai quali han dato credito filosofi ingannati ed ingannati o ingannati teologi⁴¹.

La finitezza che non vuole prendere coscienza del limite espone all'irrazionalità e alla superstizione. L'«eredità di Adamo» impone una sorta di riforma della conoscenza che impedisca lo scacco della ragione. Ma Hobbes, ancora una volta, abbandonerà Montaigne. L'esigenza di una diversa ermeneutica biblica risponde al desiderio di riappropriazione del significato originario dei passi che riguardano la vita associata nel suo rapporto con il mondo e il potere politico – in particolare il riconoscimento nei testi sacri ai soli sovrani del diritto di regnare e imporre ai sudditi l'ubbidienza. La religione organizzata contro lo Stato è la più forte arma che possa portare alla rovina. Dio stesso ha comandato all'uomo (e di conseguenza impone nel suddito il dovere) di ubbidire alla legge civile. Il tentativo hobbesiano di torsione della religione in fenomeno interiore («Il mio regno non è di questo mondo», *Giovanni*, XVIII, 36) sottrae alla religione la capacità di costituire un fondamento per azioni esterne difforni dai comandi dei sovrani: nessun comportamento pratico a fondamento della salvezza eterna. Nel capitolo VI i toni si faranno più duri e ritornerà forte la eco lucreziana in un condensato lucido:

Il timore di un potere invisibile, immaginato dal nostro spirito, o da novelle pubblicamente ammesse, si dice religione; e, se quelle non sono ammesse, superstizione, e, se il potere immaginario è veramente tale, quale noi l'immaginiamo, vera religione. Il timore, senza che si sappia perché e come, si dice terror panico, detto così dalle favole, che lo facevano provenire da Pan, benché, a dire il vero, nel primo, che è preso dal timore, sia sempre qualche sospetto della causa, mentre gli altri fuggono per suggestione, poiché ognuno suppone che il compagno ne sappia la ragione. Perciò questa passione non nasce che in una calca o moltitudine di popolo⁴².

Abbiamo già interrogato le riflessioni analoghe del capitolo montaigneano *De la peur*.

L'affinamento di tale strumentario permette a Hobbes di perfezionare il parallelo e l'intreccio tra antropologia, politica e religione. E anche la riflessione sulla «maniera», di evidente conio guazziano⁴³, risponde a questo compito. Per «maniera», precisa il *Leviatano*, non vuole intendere ciò che attiene al *decorum*, al comportamento esterno e le regole del *saper vivere*, le cose di piccola morale («Small Moralls»; «Moralia Parva»), relative all'etichetta, alla piccola etica, all'etica del quotidiano, ma «le qualità degli uomini, che concernono la loro vita in pace e unità»⁴⁴. Ma se le azioni umane sono tese a procurare una vita felice, differendo solo nel modo scelto per realizzare lo scopo, la felicità è continuo flusso di desiderio e conquista di un oggetto all'altro, nella speranza di un piacere sempre più intenso e di un bene maggiore che assicuri potere e mezzi per vivere meglio. L'inclinazione di fondo del genere umano, la sua caratteristica universale, è un perpetuo e inquieto desiderio di potere, dell'illimitato, di una sorta di *apeiron* che cessa solo con la morte: «il competere per le ricchezze, per gli onori, pel comando o per altri poteri dispone alla gara,

⁴¹ HOBBS, *Leviatano*, vol. I, pp. 21-2.

⁴² *Ibid.*, vol. I, p. 47.

⁴³ Nel catalogo delle opere appartenute alla biblioteca hobbesiana è presente la *Civil conversazione* nell'edizione italiana e nelle traduzioni inglese e latina, nonché i *Dialoghi piacevoli* e le *Lettere* (cfr. R. SANTI, *Hobbes e Guazzo: civil conversazione e filosofia civile*, in *L'antidoto di Mercurio. La «civil conversazione» tra Rinascimento ed età moderna*, a cura di N. Panichi, Firenze, Olschki, 2013, pp. 95-112).

⁴⁴ HOBBS, *Leviatano*, vol. I, p. 84.

all'inimicizia, alla guerra, poiché il mezzo che un competitore usa, per conseguire il suo desiderio, è di uccidere, sottomettere soppiantare e ricacciare l'altro»⁴⁵. L'inclinazione del genere umano diviene il desiderio di potere che cessa solo con la morte. Il che equivale a piazzare il *bellum omnium contra omnes* nel cuore stesso della società civile moderna. Il desiderio di pace e di piaceri sensuali dispone gli uomini a obbedire a un potere comune affidando ad altri la propria protezione; il timore della morte e delle ferite dispone allo stesso fine ed è motivato dalla stessa ragione. E sarà dunque il timore dell'oppressione a spingere a chiedere aiuto ad altri, come unica modalità per il singolo di assicurarsi vita e libertà⁴⁶.

La riflessione hobbesiana sulle cause (remote e secondarie) porge un sostrato epistemologico alla congettura storica. Ignoranza e costume nella loro imbricazione svolgono una parte ineludibile nell'accettazione, anzi nella ricerca, della protezione e dell'autorità: l'ignoranza delle cause costringe a rimettersi all'autorità degli altri⁴⁷, ma la stessa ignoranza delle cause e dell'originale costituzione del diritto e dell'equità, della legge e della giustizia, dispone ad accettare il costume come regola delle proprie azioni⁴⁸.

Ma soprattutto, l'ignoranza delle cause remote porta ad attribuire gli eventi alla percezione delle cause immediate e strumentali (l'unica di cui l'uomo dispone). La stessa ignoranza delle cause naturali dispone alla credulità, all'accettazione dell'impossibile, essendo l'uomo «inabile a ricercare l'impossibilità»; la credulità poi dispone alla menzogna e all'invenzione. *Id genus omne*, aveva commentato Montaigne dedicando al tema diversi capitoli (I, 27, 178⁴⁹; I, 32, 215⁵⁰; III, 11).

In tale dialettica casuistica, il motore diviene il mosso, la curiosità e l'amore per la conoscenza, che ha condotto dalla considerazione dell'effetto a ricercare la causa, porta alla causa della causa, fino ad arrivare a una *causa sui* eterna che l'uomo chiama Dio, al nome di Dio. Nella ricerca delle cause naturali bisogna, allora, presupporne una senza credere che sia un dio, in modo da non averne idea. Simile all'uomo nato cieco che si è bruciato e non vede il fuoco ma lo sente, così è della causa chiamata Dio: senza averne idea o immagine di lui, l'uomo la sente⁵¹. Ma anche quelli che non si facciano ricercatori delle «cause naturali delle cose», dal timore nato «dall'ignoranza in se stessa di colui che ha il potere di farle così buone o dannose», finiscono per supporre numerosi poteri invisibili, e per rispettare le proprie immaginazioni (invocandole in soccorso o ringraziandole per il successo), «facendo delle creature della loro fantasia altrettanti dèi»⁵². *Questo timore per le cose invisibili è il seme naturale della religione e superstizione.*

⁴⁵ *Ibid.*, vol. I, p. 85.

⁴⁶ *Ibid.*, vol. I, p. 86.

⁴⁷ *Ibid.*, vol. I, p. 88.

⁴⁸ *Ibid.*, vol. I, p. 89.

⁴⁹ «Ce n'est pas à l'aventure sans raison que nous attribuons à simple et ignorance la facilité de croire et de se laisser persuader: car il me semble avoir appris autrefois que la créance, c'estoit comme un'impression qui se faisoit en nostre ame; et, à mesure qu'elle se trouvoit plus molle et de moindre resistance, il estoit plus aysé à y entreprendre quelque chose. [C] *Ut necesse est lancem in libra ponderibus impositis deprimi, sic animum perspicuis cedere*. D'autant que l'ame est plus vuide et sans contrepoids, elle se baisse plus facilement sous la charge de la première persuasion. [A] Voilà pourquoi les enfans, le vulgaire, les femmes et les malades sont plus subjects à estre menez par les oreilles. Mais aussi, de l'autre part, c'est une sottise presumption d'aller desdaignant et condamnant pour faux ce qui ne nous semble pas vraysemblable: qui est un vice ordinaire de ceux qui pensent avoir quelque suffisance outre la commune».

⁵⁰ «Le vray champ et subject de l'imposture sont les choses inconnues. D'autant qu'en premier lieu l'étrangeté mesme donne credit; et puis, n'estant point subjectes à nos discours ordinaires, elles nous ostent le moyen de les combattre. [C] A cette cause, dict Platon, est-il bien plus aisé de satisfaire, parlant de la nature des Dieux, que de la nature des hommes, par ce que l'ignorance des auditeurs preste une belle et large carrière et toute liberté au maniement d'une matière cachée. [A] Il advient de là qu'il n'est rien creu si fermement que ce qu'on sçait le moins, ny gens si asseurez que ceux qui nous content des fables, comme Alchimistes, Prognostiqueurs, Judiciaires, Chiromantiens, Medecins, *id genus omne*. Ausquels je joindrois volontiers, si j'osois, un tas de gens, interpretes et contrerolleurs ordinaires des dessains de Dieu, faisans estat de trouver les causes de chaque accident, et de veoir dans les secrets de la volonté divine les motifs incompréhensibles de ses oeuvres; et quoy que la variété et discordance continuelle des evenemens les rejette de coin en coin, et d'orient en occident, ils ne laissent de suivre pourtant leur esteuf, et, de mesme creon, peindre le blanc et le noir».

⁵¹ HOBBS, *Leviatano*, vol. I, p. 91.

⁵² *Ibid.*

Dio allora si pone come inferenza necessaria della filosofia e il ragionamento filosofico hobbesiano riporta il discorso su Dio entro i limiti della ipotesi razionale. Ma il discorso su Dio è anche un discorso sulla fede, se il nome di Dio viene dato a una potenza invisibile immaginata di cui si ha paura e si vuol onorare. Anche l'antropologia della religione fa il suo gioco mettendo in luce come l'immaginario religioso nei suoi risvolti politici sottenda meccanismi psicologici e sociologici precisi mentre la storia delle istituzioni ecclesiastiche cristiane diviene la chiave privilegiata per comprendere i processi teologici e politici alla base, o alla rovina, dell'ordine teologico-politico. L'ultimo momento dello schema hobbesiano, pluripartito e scansionato, è una sorta di genealogia delle illusioni dell'immaginario religioso, un percorso impuro elaborato da teologi votati al potere:

E questo timore per le cose invisibili è il seme naturale di ciò, che ognuno chiama religione per sé, e, per coloro, che venerano e temono quel potere altrimenti che lui, superstizione. Questo seme della religione essendo stato ossevato da molti, alcuni di quelli, che l'hanno osservato, sono stati inclini a coltivarlo, a rivestirlo e a consolidarlo in leggi, e ad aggiungervi di proprio invenzione qualche opinione sulle cause degli eventi futuri, con la quale essi han pensato che avrebbero meglio governato gli altri, ed avrebbero fatto per sé un più grande uso del proprio potere⁵³.

Ma sarà il capitolo XII a dare suggello a tali premesse. In esso Hobbes cercherà di far emergere quanto la religione sia peculiare alla natura umana, sottoponendola allo stesso ragionamento causale già largamente esposto ed esperito nel capitolo precedente: l'uomo presuppone una causa a tutto ciò che ha un principio; osserva come un evento venga prodotto da un altro, ne ricorda antecedenti e conseguenti; quando non può assicurarsi delle vere cause delle cose, le suppone tali suggerite dalla fantasia o si affida all'autorità di altri uomini che stima come suoi amici e più saggi di se stesso; l'uomo previdente, preveggenete, novello Prometeo, che guarda troppo al futuro, continua a procurarsi ansia, si rode il cuore dal timore della morte, della povertà et *similia*.

L'insistenza ricade sempre sulla paura: nella ricerca spasmodica della causa degli eventi

Questo timore perpetuo, che sempre accompagna il genere umano per l'ignoranza delle cause, come se fosse nelle tenebre, deve avere per oggetto qualche cosa e perciò, quando nulla si può vedere, nulla si può riconoscere per causa della propria buona o cattiva fortuna, si riconosce qualche potere o agente invisibile; e questa forse è la ragione, di ciò che alcuni antichi poeti dicevano, che gli dèi furono dapprima creati dall'umano timore: la qual cosa detta dagli dèi – cioè dei molti dèi Gentili – è verissima⁵⁴.

Con tutta evidenza siamo ritornati al punto di partenza, sulla strada maestra che *via* Lucrezio e Montaigne conduce a Hobbes che individua la genesi del riconoscimento di un dio, eterno, infinito e onnipotente come derivato dal desiderio di conoscere le cause dei corpi naturali e le loro diverse virtù e fenomeni, piuttosto che dal timore del futuro. Si tratta della riproposizione di un ragionamento già esposto con lo stesso andamento, quasi *à la lettre*, con un esito preciso: dalla causa prossima e immediata alla causa della causa ripercorrendo tutto il concatenamento delle cause si giungerebbe al riconoscimento della necessità di una prima ed eterna causa di tutte le cose (ciò che gli uomini intendono con il nome di Dio). Tale esito potrà comporsi solo liberandosi dalla preoccupazione della fortuna individuale che, spingendo verso il timore, impedisce la ricerca delle cause delle altre cose, dando occasione di fingere tanti dei quanti sono gli uomini che li fingono⁵⁵.

Su un punto in particolare il discorso sembra farsi più delicato. Sembra lecito chiedersi se a proposito delle congetture umane sugli agenti invisibili, Hobbes scrivendo: «[...] e così incantando e scongiurando – con la liturgia delle streghe – altri credono che hanno il potere di svolgere una pietra in pane o il pane in un uomo o in una qualunque cosa in un'altra»⁵⁶ alludesse o almeno sottintendesse un malcelato riferimento alla transustanziazione, la cui critica aveva trovato linfa anche negli *Essais* (I, 56, 321; II, 10, 414; III, 13, 1069: «Et substance quoy...?»). Del resto Hobbes

⁵³ *Ibid.*, vol. I, pp. 91-2.

⁵⁴ *Ibid.*, vol. I, p. 93.

⁵⁵ *Ibid.*, vol. I, p. 94.

⁵⁶ *Ibid.*, vol. I, p. 95.

la criticherà, insieme ai sacramenti, alla tesi dell'immortalità dell'anima, all'esistenza del Purgatorio, alla demonologia come responsabile dell'invenzione del diavolo, al culto dei santi e delle reliquie e anche alla canonizzazione. Il regno di Dio non configura nessun governo nel mondo terreno prima della seconda venuta del Cristo. Il culto professato verso le potenze invisibili non è altro che la proiezione della propria reverenza verso gli altri uomini, *liaisons humaines*:

Tout cela, c'est un signe tres-evident que nous ne recevons nostre religion qu'à nostre façon et par nos mains, et non autrement que comme les autres religions se reçoivent. Nous nous sommes rencontrés au païs où elle estoit en usage; ou nous regardons son ancienneté ou l'autorité des hommes qui l'ont maintenue; ou craignons les menaces qu'elle attache aux mescreans; ou suivons ses promesses. Ces considerations là doivent estre employées à nostre créance, mais comme subsidiaires: ce sont liaisons humaines. Une autre region, d'autres tesmoings, pareilles promesses et menasses nous pourroyent imprimer par mesme voye une croyance contraire (II, 12, 445).

Credenza negli spiriti, ignoranza delle cause seconde, devozione per ciò che si teme, scambio degli avvenimenti accidentali per prognostici vanno a comporre, secondo Hobbes, la quadruplici radice del seme naturale della religione, ridotta secondo le diverse fantasie, giudizi, passioni a cerimonie incomprensibili e ridicole a occhi estranei. La coltivazione di questi semi è stato compito di due tipologie umane: mentre per la prima la religione diviene parte della politica umana e insegna alcuni aspetti del dovere imposti dai re della terra ai sudditi, per la seconda si tratta di una politica divina, foriera di precetti per i sudditi del regno di Dio. Alla prima appartengono tutti i fondatori degli Stati e i legislatori pagani, alla seconda Abramo, Mosè, Gesù, dai quali gli uomini hanno derivato le leggi del regno di Dio.

La rete di Pietro

Nel momento in cui discute della religione pagana, Hobbes non sembra esimersi dall'ironizzare, come Montaigne, sul culto dei santi: «Gli stessi fondatori della religione pagana, osservando la seconda causa della religione, che è l'ignoranza delle cause negli uomini, e perciò la loro tendenza ad attribuire la loro fortuna a cause per nulla attinenti con gli effetti, ne presero occasione per imporre alla loro ignoranza invece delle cause seconde, una specie di dei mediatori, ascrivendo la causa della fecondità a Venere, la causa delle arti ad Apollo, della sottigliezza e della scaltrezza a Mercurio [...]»⁵⁷. Al culto verso gli dei (oblazioni, preghiere, ringraziamenti e ogni forma di cerimonia religiosa) i legislatori pagani aggiunsero il culto per le immagini, al fine di indurre il popolo ignorante a pensare gli dei presenti realmente in quelle pitture o sculture, perché fossero più temuti; potenti possessori di terre, case, sacerdoti, rendite, luoghi, caverne, boschetti, selve, montagne, isole. Attribuirono loro figure e passioni umane e bestiali: senso, parola, sesso, concupiscenza, generazione, accoppiamenti divini e con gli umani, per generare meticci non abitanti il cielo (Montaigne aveva parlato di «figli spirituali», di mussulmani Merlini), ma anche ira, vendetta; passioni negative e azioni corrispondenti: frode, furto, adulterio, sodomia e ogni vizio causato dal potere e dal piacere.

Dunque, per mantenere il popolo in pace e in obbedienza, i primi fondatori e legislatori degli Stati pagani concepirono una sorta di impostura collettiva facendo credere che i precetti religiosi fossero di origine divina, dettati da qualche dio e non parto della loro mente, mentre inculcarono anche l'idea di una loro natura superiore rispetto ai mortali (*plus qu'hommes*, aveva sintetizzato La Boétie): «Così Numa Pompilio pretendeva di ricevere il culto, che egli istituì presso i Romani, dalla ninfa Egeria; e così il primo re e fondatore del regno del Perù, egli e sua moglie, di esser figli del sole; e Maometto, per stabilire la sua nuova religione, pretendeva di essere in relazione con lo Spirito Santo, sotto forma di colomba»⁵⁸. Gli esempi, con qualche omissione, sono tratti da un passo dei *Discorsi* di Machiavelli⁵⁹ combinato a una celebre pagina dell'*Apologie*. Il passo

⁵⁷ *Ibid.*, vol. I, p. 98.

⁵⁸ *Ibid.*, vol. I, p. 100.

⁵⁹ N. MACHIAVELLI, *Discorsi*, I, 11, in ID., *Opere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi-Gallimard, 1997, vol. I, p. 230.

successivo fu quello di far credere che quanto la legge vietava dispiacesse anche agli dei; cerimonie, suppliche, sacrifici e feste fossero atti a calmare l'ira divina e i cattivi successi in guerra, terremoti e piaghe naturali discendessero dalla negligenza del culto degli dei. Con lo stesso fine fu inculcata anche la credenza di pene e piaceri dopo la morte.

Ritornano *morceaux* machiavelliani e laboétiani. Di nuovo il parallelo tra religione e Stato, *dio mortale* e *Dio immortale*, secondo la celebre definizione hobbesiana, tornava utile per spiegare l'ottenimento dell'ubbidienza: nei momenti di sventura, si faceva credere al popolo che la colpa fosse della negligenza o dell'errore nelle cerimonie religiose o della disubbidienza delle leggi. La credenza nella mancanza di un culto adeguato e nella disubbidienza alle leggi, come causa della cattiva sorte, costituiva allora una sorta di *divertissement* dalla rivolta. Come distrazioni erano la pompa e il passatempo delle feste in onore degli dei, i pubblici giochi: c'era bisogno solo di *panem et circenses* per tener il popolo lontano dallo scontento e la sommossa contro lo Stato. Questo il motivo per cui i Romani, conquistatori del mondo, si mostravano tolleranti verso ogni religione che non presentasse aspetti contro il loro governo civile. Non a caso, sottolinea Hobbes, l'unica religione proibita fu l'ebraica («quella dei Giudei»): ritenendosi parte del regno di Dio, gli ebrei pensavano illegale riconoscere la soggezione a qualunque Stato mortale, mentre la religione dei pagani era intesa come parte costitutiva della loro politica.

Nel regno di Dio, politica e leggi civili sono una parte della religione e quindi la distinzione tra dominio temporale e spirituale non ha luogo. Dio è re di tutta la terra per suo potere: ma del suo popolo eletto egli è re per patto. Nel capitolo XXXV, Hobbes specificherà del regno di Dio per natura e per patto.

Cui bono?

La religione è dunque un seme naturale. Riconoscere la divinità e i poteri invisibili o soprannaturali come causa del suo propagarsi equivale all'ammissione che tale seme non potrà mai sparire dallo spirito umano e che sia sempre possibile far nascere nuove religioni per opera di uomini adatti.

Ogni religione si fonda dapprima sulla fede che la moltitudine ripone in qualcuno a cui Dio ha manifestato la propria volontà in modo soprannaturale, ma non appena si cominci a sospettare della saggezza o della benevolenza dei primi fondatori, o quando essa non sarà più capace di vedere un indizio di rivelazione, allora la religione verrà rigettata. Hobbes continua a reputare che la contraddizione screditi l'eletto, così come il disvelamento di fini privati al pari dei falsi miracoli. *Ad adiuvandum*, il costume e le leggi dei luoghi. In parte per la stessa ragione, fu abolita in Inghilterra e in parecchie altre parti della cristianità la religione della Chiesa di Roma e la decadenza della virtù dei pastori coincise nel popolo con il decadere della fede. L'introduzione della filosofia aristotelica ad opera della Scolastica fece sorgere contraddizioni e assurdità tali da trascinare il clero in reputazione di ignoranza e fraudolenza, sino a spingere il popolo alla rivolta contro di esso o contro il volere dei principi (Francia, Olanda, o con il loro volere, Inghilterra).

Hobbes, su questa linea d'onda, non si stancherà di stigmatizzare gli articoli di fede dichiarati dalla Chiesa di Roma a vantaggio del papa e dei suoi «sudditi spirituali»:

[...] chi non vede quali vantaggi derivino dalla credenza che un re non deriva la sua autorità da Cristo, se non quando un vescovo l'incorona? [...] che i sudditi sono liberi dall'obbligo di fedeltà, se dalla corte di Roma il sovrano sia giudicato eretico? [...] O chi non vede a profitto di chi ridondino le limosine per le messe private e le indulgenze del Purgatorio ed altri segni di interesse privato atti a smorzare la fede più viva, se – come ho detto – la magistratura civile ed il costume non lo sostenessero più di qualunque opinione, che si potesse avere riguardo alla santità, alla saggezza e alla probità dei suoi predicatori? Sicché io attribuisco tutti i cambiamenti di religione nel mondo ad un'unica e medesima causa, cioè gli spiacenti sacerdoti: né solo tra i cattolici, ma anche in quella chiesa, che ha preso più dalla [i presbiteriani].

La superstizione è segnata dalla storia della Chiesa e dalla sua teologia. Nell'ultimo capitolo, chiedendosi retoricamente a chi abbia giovato il vantaggio derivante da tanta oscurità, ribadirà che

gli autori di questa religione delle tenebre sono la chiesa romana e i presbiteriani⁶⁰. L'attacco frontale alla Chiesa romana, alle tenebre con cui essa ha oscurato l'autentico messaggio cristiano, rendendo gli individui sempre più ignoranti e paurosi (il presupposto che diviene risultato), è l'attacco a un potere che non avrebbe nessuna legittimità politica. «Confederazione di ingannatori», il regno delle tenebre apporta sempre più oscurità sulla natura, il vangelo e sul dio a venire. Un falso immaginario che deve essere sconfitto con la ragione naturale e una corretta ermeneutica biblica. Al contrario, per eccessiva avidità di tenebre, gli uomini si distruggono, simili alla rete di san Pietro, spezzata dal dibattersi di una eccessiva quantità di pesci⁶¹. Equivarrebbe quasi giocare la propria salvezza «a pila e croce», il dover seguire irragionevolmente la ragione di un altro o molteplici ragioni di molti altri da parte di chi possiede una propria ragione⁶². Seguire la ragione di un altro, è come non seguire niente, aveva scritto Montaigne nel saggio I, 26: «Qui suit un autre, il ne suit rien. Il ne trouve rien, voire il ne cherche rien. *Non sumus sub rege; sibi quisque se vindicet*» (I, 26, 151C). Si tratta di Seneca, *Epistula* 33.

Minaccia all'ordine politico e all'unità statale, la Chiesa di Roma (potere altrettanto grande o addirittura secondo alcuni superiore, pretendendo l'obbedienza alle proprie leggi sopra le leggi civili) costituisce un pericolo permanente di disordine. Ritenendosi superiore perché ispirata da Dio, decide se il potere politico, l'ordine sovrano, sia giusto o ingiusto, e quindi propugna ai suoi fedeli ora la disubbidienza civile ora il tirannicidio. Il rischio permanente di discordia può venir meno solo con la sottomissione totale del potere spirituale al potere civile e l'eliminazione di ogni possibilità di conflitto in materia religiosa tra le due autorità. L'intera gerarchia della Chiesa di Roma, o regno delle tenebre, viene paragonata *al regno delle fate*, cioè alle favole che raccontano le vecchie in Inghilterra.

Il papato nasce dalle rovine del potere pagano: «se un uomo considera l'origine di questo grande dominio ecclesiastico, si accorgerà facilmente che il papato non è altro che il fantasma del morto impero romano, sedente incoronato sul sepolcro di esso, poiché il papato balzò fuori ad un tratto dalle ruine del potere pagano»⁶³. Come le *fate* che non devono rispondere del male che fanno, anche gli ecclesiastici sfuggono ai tribunali della giustizia civile. E come le fate che rubano nella culla i bambini sostituendoli con gli idioti, chiamati folletti, e portati all'iniquità, la metafisica ecclesiastica con i suoi miracoli, la tradizione, l'interpretazione della Bibbia, toglie la ragione ai giovani. Le vecchie narratrici non hanno mai specificato dove si trovi il laboratorio delle fate, ma i laboratori del clero sono le università che ricevono la loro disciplina dall'autorità scientifica. I teologi, invocando la paura delle pene e dei castighi eterni, evocando la paura, hanno cercato di evocare lo stesso meccanismo che sta alla base dell'obbedienza... Ma mentre la paura della morte è sentimento universale, quella della paura della dannazione o del Purgatorio fa parte delle invenzioni dei Dottori della Chiesa. Il regno delle tenebre è l'equivalente della cattiva interpretazione scritturale, la demonologia, l'eredità del paganesimo, l'ingresso della filosofia greca nella teologia e le false tradizioni. Il ricorso hobbesiano al concetto della *toute-puissance de Dieu* si iscrive nel processo di secolarizzazione del pensiero politico moderno. Ha ragione Foisneau: «l'omnipotence théologico-politique sert ici à penser, non pas l'immortalité, mais la mortalité humaine et donc les conséquences morales et politiques de notre mortalité»⁶⁴.

In fondo, a suo modo, Montaigne, dopo aver stigmatizzato nell'*Apologie* la pretesa di costruire una teoria certa dell'immortalità dell'anima («Tout contentement des mortels est mortel», II, 12, 518), nell'ultimo capitolo degli *Essais*, guardando alla «raison universelle empreinte en tout homme non dénaturé», specifica il significato della sola dialettica possibile tra mortalità e immortalità che dà senso alla vita umana: «Cette raison, qui redresse Socrates de son vicieux ply, le

⁶⁰ *Ibid.*, vol. II, cap. XLVII, p. 643.

⁶¹ *Ibid.*, vol. II, p. 641.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, vol. II, p. 644.

⁶⁴ FOISNEAU, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*. Cfr. anche TERREL, *Hobbes. Matérialisme et politique*; ID., *Thomas Hobbes: Philosophe par temps de crises*, Paris, PUF, 2012, pp. 148-77.

rend obeïssant aux hommes et aux Dieux qui commandent en sa ville, courageux en la mort, non parce que son ame est immortele, mais par ce qu'il est mortel» (III, 13, 1059).

Quasi per contrappasso, il filosofo di Bordeaux aveva alluso al concetto di *toute-puissance de Dieu* in un contesto in cui sogni e forza dell'immaginazione si rivelano gli unici beni dell'uomo (*biens par fantasie*). Il *pauvre et calamiteux animal* si vanta con la voce di Cicerone delle *Tusculanae* (V, 37, e I, 26) e di Lucrezio, cui Montaigne aggiunge un personale affresco:

Il n'est rien, dict Cicero, si doux que l'occupation des lettres, de ces lettres, dis-je, par le moyen desquelles l'infinité des choses, l'immense grandeur de nature, les cieux en ce monde mesme, et les terres et les mers nous sont decouvertes; ce sont elles qui nous ont appris la religion, la moderation, la grandeur de courage, et qui ont arraché nostre ame des tenebres pour luy faire voir toutes choses hautes, basses, premieres, dernieres et moyennes; ce sont elles qui nous fournissent dequoy bien et heureusement vivre, et nous guident à passer nostre aage sans desplaisir et sans offence. Cettuy-cy ne semble il pas parler de la condition de Dieu tout-vivant et tout-puissant? Et, quant à l'effect, mille femmelettes ont vescu au village une vie plus equable, plus douce et plus constante que ne fust la sienna (II, 12, 489).

Il richiamo a Lucrezio andava nella stessa direzione⁶⁵.

Il commento montaigneano riprende tutto il potere della sua sottile e terrestre ironia: «Voilà des paroles tres-magnifiques et belles; mais un bien legier accidant mist l'entendement de cettuy-cy en pire estat que celuy du moindre bergier, nonobstant ce Dieu praecepteur et cette divine sapience» (*ibid.*, 490).

La grossiere imposture des religions

Ora si impone, di nuovo, un ritorno al punto di partenza: «La Crainte qui a fait les DIEUX, a fait aussi la RELIGION; et depuis que les Hommes se furent mis en tête qu'il y avoit des *Anges invisibles*, qui étoient causes de leur bonne ou mauvaise Fortune, ils renoncèrent au bon sens et à la Raison, et prirent leurs Chimères autant de *Divinitez* qui avoient soin de leur conduite»⁶⁶. Questa volta, in verità, non si tratta più di Hobbes, ma del capitolo IV della seconda parte del *Traité des trois Imposteurs. L'Esprit de Monsieur Benoit de Spinoza*; o meglio si tratta ancora di Hobbes, in particolare della trascrizione del capitolo XII del *Leviatano* che di fatto va a costituire il capitolo: *Ce que signifie ce mot religion. Comment et pourquoi il s'en est glissá un si grand nombre dans le monde*. Come del resto accadrà per altri *excerpta* hobbesiani, anche l'ultimo capitolo dell'*Esprit* risulta da un *collage* di passi estratti dal XLV del *Leviatano* – ed è relativo alle analisi delle credenze nel mondo magico degli spiriti, sul presupposto dell'identificazione compiuta da Hobbes di corpo e sostanza, tale da rendere autocontraddittoria e priva di significato l'espressione «spirito incorporeo»⁶⁷: anche gli spiriti sono materiali se sostanza è uguale a corpo, nello spirito del materialismo atomistico. I temi del trattato, del resto, tipicamente libertini oltre che hobbesiani e spinoziani, riconducono, radicalizzandolo, al nostro oggetto (il timore è all'origine dei culti superstiziosi delle religioni), in una sorta di circolo vizioso: la paura e l'ignoranza hanno creato gli dei e reso i decreti divini, attraverso l'impostura dei legislatori, inviolabili leggi umane; le idee che si formano gli uomini sulla natura delle cose sono frutto dell'immaginazione; rinunciando al lume

⁶⁵ «Deus ille fuit, Deus, inclute Memmi, / Qui princeps vitae rationem invenit eam, quae / Nunc appellatur sapientia, quique per artem / Fluctibus è tantis vitam tantisque tenebris / In tam tranquillo et tam clara luce locavit» (LUCR., *De rerum natura*, V, vv. 7-12).

⁶⁶ *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto de Spinoza*, a cura di S. Berti, prefazione di R.H. Popkin, Torino, Einaudi, 1994, p. 102 (II, 35-39).

⁶⁷ HOBBS, *Leviatano*, vol. I, pp. 94-5: «[...] benché gli uomini potessero accozzare insieme parole di significato contraddittorio, come spirito ed incorporeo, tuttavia non possono mai avere l'immagine corrispondente; e perciò, gli uomini, che, mediante la propria meditazione, giungono a riconoscere un unico, infinito, onnipotente ed eterno Iddio, preferiscono piuttosto di confessare che egli è incomprendibile e al di sopra della loro intelligenza, anziché definire la sua natura con l'espressione spirito incorporeo, per poi confessare che la loro definizione è inintelligibile».

della ragione, gli uomini si legano attraverso un culto superstizioso ai fantasmi immaginativi; da tali 'sacri' legami, figli della paura, nasce la religione.

Nonostante sia opinione accolta che la modernità di questo testo sia la risultante dell'uso combinato, e a volte distorto, di parti rilevanti delle filosofie hobbesiana e spinoziana, Hobbes e Spinoza servono qui da nuovo fondamento filosofico per una radicale critica delle religioni rivelate, capace di svelare il meccanismo nefasto che le genera. La dottrina dell'«impostura religiosa» viene reinterpretata e trasformata a partire da più complesse e solide basi. L'elaborazione ruota intorno alla ben nota triade: paura, ignoranza, immaginazione. Non a caso i capitoli I-IV risultano anch'essi da una lettura simbiotica di Spinoza e Hobbes.

Il messaggio di Montaigne, Hobbes e Spinoza era quello di non voler ricondurre le credenze religiose a cause storiche ma piuttosto a meccanismi psicologici. Se per Hobbes è l'«ignoranza delle cause» a dare vita alla fede religiosa e dall'ignoranza nasce la paura, tale cuore psicologico propulsore di ogni motivazione e azione umana fa temere il potere immaginario di agenti invisibili. La tesi è ripresa *à la lettre* dall'*Esprit*: «Tous les Hommes sont nez dans une ignorance profonde à l'égard des Causes des Choses»⁶⁸. L'esordio (*De Dieu*) era già la trascrizione-riassunto del tema hobbesiano del trionfo dell'ignoranza, più volte ribadito, in particolare nel capitolo XI:

[...] il ne faut pas s'étonner, si le Monde est rempli d'Opinions vaines et ridicules, rien n'étant plus capable de donner cours, que l'ignorance. En effet, c'est elle qui est l'unique source des fausses idées qu'on a de la *Divinité*, de l'*Ame* et des *Esprits*, et de toutes les Erreurs qui en dépendent. C'est un usage qui a prévalu, de se contenter des Préjugés de la naissance, et de se rapporter de tout à des Personnes payées pour soutenir les Opinions reçues, et par conséquent intéressées à les persuader au Peuple, soit qu'elles soient vraies, soit qu'elles soient fausses⁶⁹.

Anche se in questa forma 'impropria', non era la prima volta che venivano date alle stampe traduzioni in francese di pagine del *Leviatano*.

Ma di impostura delle religioni, lo abbiamo anticipato, aveva parlato anche Montaigne. Il passo era uno di quelli censurati nel 1581: «136 Il costume che cosa non può nelli nostri giudicij et fede? V'è qualche opinione sì fantastica (lasciando a parte la goffa impostura delle religioni)». Si tratta del capitolo I, 23, *De la coustume*. Nella prima edizione degli *Essais* il testo suonava: «Que ne peut-elle en nos iugemens & en nos creances? y a il nulle opinion si fantasque (ie laisse a part la grossiere imposture des religions, dequoy tant de grandes nations & tant de suffisans personnages se sont veus enyvres, car cete partie estant hors de nos raisons humaines, il est plus excusable de s'y perdre, a qui n'y est extraordinairement éclairé par une faveur divine) mais d'autres opinions y en a il de si estranges, qu'elle n'ay [*sic*] planté & estably par loix es regions que bon luy a semblé». Nelle *couches* successive il pensiero si andrà completando: «[C] Et est tres-juste cette ancienne exclamation: *Non pudet physicum, id est speculatorem venatoremque naturae, ab animis consuetudine imbutis quaerere testimonium veritatis*. [B] J'estime qu'il ne tombe en l'imagination humaine aucune fantasie si forcenée, qui ne rencontre l'exemple de quelque usage public, et par consequent que nostre discours n'estaie et ne fonde» (I, 23, 111).

Intanto il passo censurato è tradotto in italiano fino a «la grossiere imposture des religions» («la goffa impostura delle religioni»). La trascrizione di Godman in questo, come in altri casi, erranea («importanza» per «impostura»), risulta fuorviante per la sua comprensione. In generale, il censore di certo vi legge una tendenza al relativismo se il costume comprende anche le credenze religiose, comprese le cristiane. Malgrado la prudenza della parentesi, il testo è innegabilmente molto forte e si apre a un più largo spettro ermeneutico-politico, che avrebbe trovato il suo *point d'honneur* nell'*Apologie de Raymond Sebond*:

⁶⁸ *Trattato dei tre impostori*, p. 80 (II, 38-39).

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 66-7 (I, 4-14): «[...] non bisogna meravigliarsi se il mondo è pieno di opinioni vane e ridicole, e niente più dell'ignoranza è capace di dar loro corso. Essa, infatti, è l'unica fonte delle false idee che si hanno della divinità, dell'anima, degli spiriti e di tutti gli errori che ne conseguono. È un'usanza prevalsa quella di accontentarsi dei pregiudizi avuti sin dalla nascita, e di rimettersi per ogni cosa a delle persone pagate per sostenere le opinioni tradizionalmente accettate, e di conseguenza interessate a renderne persuaso il popolo, siano esse vere o false».

Pour tant à l'avanture l'appelloit Timon l'injuriant: le grand forgeur de miracles. Puis que les hommes, par leur insuffisance, ne se peuvent assez payer d'une bonne monnoye, qu'on y employe encore la fauce. Ce moyen a esté practiqué par tous les Legislateurs, et n'est police où il n'y ait quelque meslange ou de vanité ceremonieuse ou d'opinion mensongere, qui serve de bride à tenir le peuple en office. C'est pour cela que la pluspart ont leurs origines et commencemens fabuleux et enrichis de mysteres supernaturels. C'est cela qui a donné credit aux religions bastardes et les a faites favorir aux gens d'entendement; et pour cela que Numa et Sertorius, pour rendre leurs hommes de meilleure creance, les paissoient de cette sottise, l'un que la nymphe Egeria, l'autre que sa biche blanche luy apportoit de la part des dieux tous les conseils qu'il prenoit. [C] Et l'autorité que Numa donna à ses loix sous titre du patronage de cette Deesse, Zoroastre, legislateur des Bactriens et des Perses, la donna aux siennes sous le nom du dieu Oromasis; Trismegiste, des Aegyptiens, de Mercure; Zamolxis, des Scythes, de Vesta; Charondas, des Chalcides, de Saturne; Minos, des Candiots, de Juppiter; Licurgus, des Lacedemoniens, d'Apollo; Dracon et Solon, des Atheniens, de Minerve. Et toute police a un dieu à sa teste, faucement les autres, veritablement celle que Moïse dressa au peuple de Judée sorty d'Aegypte. [A] La religion des Bedoins, comme dit le sire de Jouinville, portoit, entre autres choses, que l'ame de celuy d'entre eux quiouroit pour son prince, s'en alloit en un autre corps plus heureux, plus beau et plus fort que le premier: au moyen dequoy ils en hazardoient beaucoup plus volontiers leur vie [...] (II, 12, 629-630).

Il capitolo XVII del *Traité* sembra ripetere il passo con qualche elisione o modifica «contemporanea».

L'«impostura» ha, dunque, origini politiche ma trae le sue radici anche da un traviamiento della mente, dagli oscuri sentimenti dell'animo umano e la primitiva ignoranza. All'impostura come frode subentra l'impostura come «disragione»: le religioni si assomigliano nei dogmi, nei fondamenti, nella fede in un dio creatore, nell'immortalità dell'anima, nei miracoli, nei misteri sacri, nei falsi profeti.

Nella sua riduzione della dottrina spinoziana in termini materialistici, l'autore del *Traité* sostiene che Dio non può che essere identico a ciò che contiene, poiché è contraddittorio che degli enti materiali siano contenuti in un essere che non lo è⁷⁰. La conclusione richiama Tertulliano⁷¹, a cui la letteratura clandestina aveva fatto ricorso nel tentativo di spiegare la corporeità di Dio. Il recupero avviene mediante evidenti reminiscenze hobbesiane⁷² dove Hobbes cita il testo tertulliano («Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est»)⁷³ che rappresenta un'adesione alla teoria stoica, cioè monistica, del reale.

...ce Dieu entre ses bras

Montaigne non ha dubbi: Dio è stato abbassato alla misura umana, «au plus bas». Un dio umiliato dalla debolezza umana. Oltre le deificazioni, gli antichi «ramenent Dieu jusques à l'accointance charnelle des femmes: à combien de fois, à combien de generations?» (II, 12, 531). «Accointance charnelle», «cocuages procurez par les Dieux contre les pauvres humains» e «des maris injurieusement descrivez en faveur des enfans» (*ibid.*, 532C). Il Bordolese fornisce due esempi di questo genere, 'preparatori' (Ercole e Laurentina [*ibid.*, 531]⁷⁴, Varrone nella testimonianza di Agostino)⁷⁵; l'origine divina di Platone (*ibid.*, 532C) per poi giungere al terzo: «En la religion de Mahumet, il se trouve, par la croyance de ce peuple, assés de Merlins: assavoir enfans sans pere, spirituels, nays divinement au ventre des pucelles; et portent un nom qui le signifie en leur langue». Dopo la religione politeista pagana, tocca ora alla monoteista mussulmana. E la cristiana? Lo snodo si rivela particolarmente delicato: dato che anche Cristo è un figlio spirituale, nato da una vergine,

⁷⁰ *Trattato dei tre impostori*, p. 93 (III, 15-19).

⁷¹ TERT., *Adversus Praxean*, VII, 8-9.

⁷² HOBBS, *Leviatano*, cap. XXXIV, ma vedi anche ID., *Considerations Upon The Reputation, Loyalty, Manners and Religion of Thomas Hobbes of Malmsbury, Written by Himself by Way of Letter to a Learned Person*, London, Printed for William Croke, 1680; traduzione italiana, ID., *Considerazioni sulla reputazione, sulla lealtà, sulle buone maniere e sulla religione*, a cura di N. Bobbio, Milano, La Vita Felice, 1998, pp. 69 sgg. (ma almeno da p. 59).

⁷³ TERT., *De carne Christii*, 11, 4.

⁷⁴ PLUT., *Romulus*, V, 3.

⁷⁵ AGOSTINO, *De civitate Dei*, VI, VII, 2 (Larentina e Taruzio). Il capitolo concerne Varrone e «la teologia mitica, fisica e civile».

anch'egli appartiene allo stesso genere di «storie», quindi è una di queste storie? «C'est pitié que nous nous pipons de nos propres singerie et inventions» (*ibid.*, 697B). Il passo, in queste pagine, apre a scenari *per analogiam* e la figura di Cristo potrebbe rientrare in una pericolosa analogia con il mussulmano Merlino? Da Varrone e Platone a Maometto, il testo si è avvicinato pericolosamente alle religioni monoteiste. Lo stesso destino per la cristiana?

L'allusione, il non detto, parla: dal politeismo pagano al monoteismo mussulmano e cristiano, la serie di esempi compare dopo l'esposizione dell'impossibilità delle prove razionali dell'esistenza di Dio, quindi dopo le prove che non provano nulla. Nella mitologia platonica, anche il «divino» nasce da una vergine e il sospetto che Montaigne possa riferirsi alla verginità della Madonna, tramite l'esempio dei Merlini, potrebbe rivelarsi non del tutto infondato.

Montaigne avrebbe potuto conoscere il manoscritto dell'altro testo «esecrabile» che porta lo stesso titolo, *De tribus impostoribus*, che aveva sfruttato motivi cari ai filoni eretici e scettici rinascimentali. Avrebbe potuto, per esempio, trovare nel capitolo sesto la critica alla credulità umana e la definizione di impostura: «Scilicet, eo credulitas hominum fraudibus subiecta est, cuius abusus sub specie alicuius utilitatis merito IMPOSTURA vocatur»⁷⁶. E sin dal primo, poteva leggere ribadita l'idea del potere politico della religione (compresa la cristiana), sino alle «unioni carnali» (*concubitu*) (da intendersi come simboli mistici), che non riguarderebbero solo gli dei pagani, ma anche la monoteista cristiana: «Nonne Deus Sanctus Spiritus peculiari coniunctione ex virgine desponsata, Filium Dei progeneravit?»⁷⁷.

Non si può negare che un senso di irreligione coinvolga le religioni codificate, non solo nel senso che l'uomo non crede, ma anche quando crede di credere (*ibid.*, 442C). Nel momento in cui Montaigne sottomette il cattolicesimo reale a una spietata critica, riduce la fede dei fedeli a una serie di abiti culturali perfettamente contingenti (*ibid.*, 445). La critica al cattolicesimo è informata da una precisa posizione teologica. Sono gli attributi di Dio a impedire al cristiano di credere: noi conosciamo Dio «comme une autre histoire» (*ibid.*, 444A). Proprio l'analisi dell'idea di Dio mostra quanto il Cristianesimo sia intriso di antireligione. Se la dogmatica cattolica lega religione rivelata e religione naturale, e sostiene che è la ragione a scoprire esistenza, unicità e bontà di Dio, Montaigne ne respinge nell'*Apologie* l'elaborazione teorica: «Ce n'est pas par discours ou par nostre entendement que nous avons receu nostre religion, c'est par autorité et par commandement estranger. La foiblesse de nostre jugement nous y ayde plus que la force, et nostre aveuglement plus que nostre cler-voyance» (*ibid.*, 500A).

Montaigne incalza («Nostre religion est faicte pour extirper les vices; elle les couvre, les nourrit, les incite. Il ne faut point faire barbe de foarre à Dieu (comme on dict)», *ibid.*, 444A), anche se la bilancia della ragione è pur sempre in grado di esercitare insegnamenti a rovescio, anche nei confronti della religione: «Les uns font accroire au monde qu'ils croient ce qu'ils ne croient pas. Les autres, en plus grand nombre, se le font accroire à eux mesmes, ne sçachants pas penetrer que c'est que croire» (II, 12, 442-443B).

Per concludere, un riferimento di Nietzsche segna di fatto un ritorno a Hobbes e alla sua posizione nell'ambito della teoria della conoscenza come fondamento della teoria morale. Nella prima *Inattuale*, polemizza contro David Strauss che avrebbe potuto dedurre arditamente, dal *bellum omnium contra omnes* e dal diritto del più forte, precetti morali per la vita. Ma Strauss non ne è stato capace. Solo Hobbes resta il filosofo idoneo a concepire la morale per la vita i cui precetti «potrebbero aver origine solo in un animo intimamente intrepido [come quello di Hobbes] e in un amore della verità grandioso e completamente diverso da quello che esplode sempre in vigorose invettive contro i preti, il miracolo e la 'ciarlataneria storica' della resurrezione»⁷⁸.

⁷⁶ «Evidentemente, fino a tal segno è esposta all'inganno la credulità umana, l'abuso della quale con la finzione di qualche utilità è chiamato giustamente IMPOSTURA» (*I tre impostori. Mosé, Gesù, Maometto*, a cura di G. Ernst, traduzione di L. Alfinito, Calabritto, Mattia e Fortunato Editori, 2006, p. 58).

⁷⁷ «E lo Spirito Santo non generò il Figlio di Dio congiungendosi in modo del tutto peculiare ad una vergine promessa in matrimonio?» (*ibid.*, p. 16).

⁷⁸ UB (*Considerazioni inattuali*), I, 7, pp. 205-56 (per l'edizione di riferimento delle *Opere* di Nietzsche e l'adozione delle sigle convenzionali, vedi *infra*, V, 3, nota 108).

2. Kant legge gli *Essais*

XL. Le charmant projet que Montaigne a eu de se peindre naïvement comme il l'a fait! Car il peint la nature humaine; et le pauvre projet de Nicole, de Malebranche, de Pascal, de décrier Montaigne!

XXX. Montaigne parle en philosophe, non en chrétien: il dit le pour et le contre [...]

(Voltaire, *Lettres philosophiques*, 25)

Il dubbio che pratico non è dogmatico, ma è un dubbio sospensivo, Zetetici [...] Ricercatori. Faccio crescere la ragione da due parti. È strano che se ne possa avere paura. La speculazione non è cosa che dipenda dalla necessità. Le conoscenze nei confronti della speculazione sono certe. Il metodo è utile in quanto preserva (esonera) l'anima di agire secondo la speculazione, ma non in base al buon senso e al sentimento. Cerco l'onore di Fabius Cunctator. La verità non ha nessun valore in se stessa: l'opinione secondo la quale molti mondi sarebbero abitati, vera o falsa, è indifferente. Non bisogna confondere la verità con la veredicità

(I. Kant, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über Gefühl des Schönen und Erhabenen*, AK XX, 175)

...un grande pensatore, ma era giansenista

Nella sua monografia ormai classica dedicata a Montaigne, Hugo Friedrich mentre considera lo scetticismo del Bordolese in rapporto all'antropologia⁷⁹ chiama in causa Kant e il giudizio sugli scettici, contenuto nella *Prefazione alla Critica della ragion pura*: «sorta di nomadi, nemici giurati d'ogni specie stabile di cultura della terra»⁸⁰. Non a caso Montaigne aveva definito «epineuse» l'impresa «de suivre une allure si vagabonde que celle de nostre esprit» (II, 6, 378C).

Tuttavia, le lezioni kantiane di logica configurano ancora lo scetticismo quale filosofia consistente «nell'equilibrio del giudicare» e idonea a insegnare a scoprire «la falsa parvenza» (*Introduzione*, IV, *Breve schizzo della storia della filosofia*). La tesi, ripresa al paragrafo X della *Logica*, verrà affiancata dalla definizione del dubbio inteso come «una ragione in contrario o un mero ostacolo al tener-per-vero». Raggiungendo le conclusioni del *Des boyteux* (dogmatismo e scetticismo si congiungono nell'eccesso)⁸¹, entrambi i metodi (scettico e dogmatico), se

⁷⁹ «Il [Montaigne] entre dans ce mouvement de pensée qui oscille entre le principe caché de l'univers qui l'intimide, et les limites immanentes à la nature humaine, qu'il étudie» (H. FRIEDRICH, *Montaigne*, traduction française par R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968, p. 141).

⁸⁰ AK, III, p. 6, *Kritik der reinen Vernunft*; traduzione italiana, I. KANT, *Critica della ragion pura*, traduzione di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Bari, Laterza, 1971⁴ (per l'edizione di riferimento delle *Opere* di Kant, vedi *supra*, I, 3, nota 112).

⁸¹ «On mit Aesope en vente avec deux autres esclaves. L'acheteur s'enquit du premier ce qu'il sçavoit faire; celui là, pour se faire valoir, respondit monts et merveilles, qu'il sçavoit et cecy et cela; le deuxiesme en respondit de soy autant ou plus; quand ce fut à Aesope, et qu'on luy eust aussi demandé ce qu'il sçavoit faire: Rien, dict-il, car ceux cy ont tout preoccupé: ils sçavent tout. Ainsin est-il advenu en l'escole de la philosophie: la fierté de ceux qui attribuoient à l'esprit humain la capacité de toutes choses causa en d'autres, par despit et par emulation, cette opinion qu'il n'est capable

generalizzati, risultano fallaci. Lo scetticismo assoluto fa passare tutto per parvenza; ma distinguendo la parvenza dalla verità deve possedere un criterio di distinzione e di conseguenza presupporre una conoscenza della verità, il che lo fa cadere in contraddizione rispetto a se stesso.

Accanto a metafore e concetti montaigneani che Kant 'riuserà' nella prima *Critica* (debolezza epistemologica della metafisica classica e dei suoi oggetti – Dio anima mondo – le «nebbie grosse» della *Dialettica trascendentale*, incertezza e zoppia della ragione umana, tribunale della ragione come istruttoria del giudizio, etc.), ai suoi occhi rivestirà sempre più interesse l'aspetto antropologico indagato dai moralisti francesi, come testimonia la sua opera tarda (soprattutto l'*Antropologia pragmatica*). Anche se, per affinare la sua idea di un approccio antropologico alla *question de l'homme*, la ripresa di Montaigne era già all'opera negli scritti politici, in particolare nella tesi sesta delle *Congetture sull'origine della storia*, dove Kant rilancia l'idea agostiniana/montaigneana dell'uomo come un legno storto, e nella tesi quarta, l'immagine dell'«insocievole socievolezza» («il n'est rien si dissociable et sociable que l'homme», I, 39). Il suo dialogo con gli *Essais* non sembra mai sopirsi e lo accompagnerà per i lunghi anni della sua vita speculativa.

Quando nel 1798 compare a Königsberg l'*Antropologia pragmatica* presso l'editore Friedrich Nicolovius, Kant ha settantaquattro anni. Nella *Prefazione* gli piace presentarla come un'opera che vuole interessare tutti – nella *Menschenkunde* precisava anche le «Damen bei der Toilette»⁸². Nell'ultima nota racconta del suo lungo trentennale insegnamento durante il quale ha tenuto due specie di lezioni riguardanti la «conoscenza del mondo»: nel semestre invernale si è sempre occupato di antropologia e in quello estivo di geografia fisica⁸³. L'*Antropologia pragmatica* si occuperà del campo dell'osservazione empirica dell'uomo, studiato in rapporto alle finalità pratiche (non sempre morali) della vita. Se il risultato delle tre *Critiche* (prima di iniziare qualunque progetto metafisico bisogna chiedersi quali siano i poteri dell'intelletto, il loro valore e i loro limiti) implicava che alla conoscenza umana e all'azione fossero essenziali principi puri o *a priori* (per cui la conoscenza scientifica è soggettiva ma limitata al mondo dei fenomeni), ne discendeva che si potesse tentare di dedurre dai principi primi una conoscenza razionale (metafisica) e, al tempo stesso, costruire sulla base dell'esperienza una descrizione della realtà sensibile o fenomenica.

Da un lato, Kant pensava di elaborare la metafisica del mondo naturale e la metafisica del mondo umano (o dei costumi), dall'altro, di fornire un *saggio* della conoscenza empirica della natura (fisica) e dell'uomo (antropologia). Le lezioni di antropologia, da lui stesso pubblicate, dovevano contenere un'esposizione della conoscenza naturale (e psicologica) dell'uomo. Ma a Kant, seguace in questo della lezione di Montaigne, non poteva sfuggire che tale conoscenza poteva essere condotta da un punto di vista fisiologico e da un punto di vista pragmatico. Nel primo caso, l'antropologia avrebbe funzionato a definire quello che la natura fa dell'uomo, quello che l'uomo è per natura; nell'altro, avrebbe tentato di determinare quello che l'uomo fa come agente libero, o comunque può o deve fare di sé. Il problema veniva posto sotto l'ottica della condotta umana in vista dei fini morali e del saper vivere: trarre dalla conoscenza dell'uomo principi per insegnargli l'arte della vita.

L'arte di vivere. Come attestano i suoi biografi (Wald, Warda, etc.), Kant conosceva a memoria interi brani degli *Essais* e riteneva che nessun metafisico avesse fatto altrettanto bene al mondo quanto «il celebre Montaigne» (oltre Erasmo), raccomandandone la lettura ai suoi amici. Un

d'aucune chose. Les uns tiennent en l'ignorance cette mesme extremité que les autres tiennent en la science. Afin qu'on ne puisse nier que l'homme ne soit immodéré par tout, et qu'il n'a point d'arrest que celuy de la nécessité, et impuissance d'aller outre» (III, 11, 1035B).

⁸² Nell'*Apologie* Montaigne si era riferito al libro di Sebond (alla sua traduzione) come a un testo che «beaucoup de gens s'amuse à [...] lire, et notamment les dames, à qui nous devons plus de service, je me suis trouvé souvent à mesme de les secourir [...]» (II, 12, 440A). In *Sur des vers de Virgile*, il tono cambia e Montaigne si riferirà al «cabinet des dames» con una accentuata ironia: «[C] On me pourroit tenir pour sage en telle condition de sagesse que je tien pour sottise. [B] Je m'ennuie que mes essais servent les dames de meuble commun seulement, et de meuble de sale. Ce chapitre me fera du cabinet» (III, 5, 847).

⁸³ Kant sembra riferirsi alla durata complessiva dei corsi delle sue lezioni: quelle di antropologia iniziano nell'inverno 1772-1773, sino al semestre invernale 1795-1796; quelle di geografia dal 1756 sino al semestre estivo 1796.

vero e proprio *livre de chevet*, come emerge dalla lettera del 17 aprile del 1804 di Heilsberg a Samuel Gottlieb Wald⁸⁴. Nell'*Anthropologia Dohna* (1791-1792), lezioni raccolte dai suoi studenti, gli *Essais* appaiono come libro da leggere e rileggere⁸⁵ («che si può leggere spesso»), «d'un grande studioso, ma che era giansenista, *de Montaigne*», che «procede da una compilazione degli antichi», «passa da un soggetto all'altro completamente diverso, come per esempio dalla provvidenza divina ai cavalli di maneggio», ma soprattutto «parla volentieri di se stesso». Kant sembra sconcertato dall'apparente disordine delle riflessioni montaigneane, folla di cose e considerazioni date al lettore in modo asistematico, intrecciato, giustapposto. A proposito di questa *negligentia (diligens)* Pascal, pensando di essere severo, aveva parlato di confusione, di difetto di metodo, di eccesso di amor proprio, di presenza pervasiva e straripante dell'io, una sorta di narcisismo immorale, che Kant, tuttavia, non sembra condividere nelle conclusioni (Pascal non ha potuto impedire «che ciascuno trovi piacere a questo amor proprio»).

Per Kant piuttosto è il segno di un'inquietudine poco filosofica a cui opporrà la serenità di Hume. A Montaigne mancherebbe proprio la cifra della serenità (Nietzsche se ne sarebbe stupito) del vero filosofo. Per questa ragione, in una lettera a Herder del 9 maggio 1768, lo colloca al secondo posto⁸⁶, appunto dopo Hume. Ma Herder non sembra seguirlo su questo punto. Mentre confessa di aver impiegato «tante dolci solitudini» a leggere Montaigne, invoca una necessaria capacità di riflessione pacata «per seguire la fantasia del suo spirito e fare di ogni storia che riporta di sfuggita, di ogni pensiero leggero e ondeggiante che scopre, una produzione naturale o una esperienza estetica dell'animo umano»⁸⁷.

Anche se citato direttamente con avarizia solo nella *Dottrina degli elementi* (I, *Analitica*, cap. I, par. 8) della *Critica della ragion pratica* (l'educazione come motivo determinante pratico materiale, soggettivo esterno, della moralità empirica, che Kant respinge perché poggiando sull'esperienza è incapace di fornire un principio universale alla morale) e nel paragrafo 47 dell'*Antropologia pragmatica* (*Dell'inibizione, dell'indebolimento e della completa perdita della facoltà del sentire*), l'attenzione verso Montaigne rimarrà sempre costante nel tempo. Lo attesta l'esemplare in 8° della traduzione tedesca degli *Essais* del 1793-1799 appartenuto a Kant, come si legge nel catalogo dei libri della sua biblioteca, pubblicato da Arthur Warda⁸⁸. Montaigne aiuta a pensare. A liberarci dalla pedanteria quale «mancanza di libertà nel proprio pensiero», come spiega al paragrafo 6 dell'*Antropologia pragmatica* (*Delle rappresentazioni distinte e delle indistinte*).

Soggetto e tempo

A differenza di Pascal (lettore del «sot projet» di descrivere se stesso, in quanto disegno principale del suo autore, dunque, disegno di sciocchezze), Kant continuerà a riconoscere solidità a quel progetto/registro di conoscere l'uomo attraverso la pittura/descrizione di sé. Parlare di sé equivale a studiare l'uomo in generale, le *tour de l'humaine capacité*, e mostrarne le caratteristiche allo scopo di farne emergere i tratti comuni. Forse non a caso il paragrafo 4 dell'*Antropologia pragmatica* (*Della facoltà di conoscere*) si intitolerà *Dell'osservazione di se stesso*. Anche se in questo momento lo sguardo verso Montaigne è critico, Kant additerà proprio in Pascal il preteso scopritore di ciò che egli stesso ha introdotto dentro di sé – le proprie terribili e angoscienti rappresentazioni, essendosi creato da solo ciò a cui vuol credere. Se l'attenzione (*animadvertere*) non è ancora un'osservazione (*observare*) di se stessi, *osservarsi* rappresenta «un raccoglimento

⁸⁴ Cit. in *Kantiana. Beiträge zu Immanuel Kants Leben und Schriften*, hrsg. von R. Reicke, Königsberg, Verlag von Th. Theile's Buchhandlung, 1860, p. 49.

⁸⁵ Cfr. J. FERRARI, *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Paris, Klincksieck, 1979, p. 125.

⁸⁶ La traduzione francese a cura di Jean Ferrari si legge in ID., *Herder et Jacobi correspondants de Kant*, «Les Études philosophiques», XXIII, 1968, 2, pp. 197-212.

⁸⁷ Per questa ricostruzione rinvio a FERRARI, *Les sources françaises*.

⁸⁸ M. MONTAIGNE, *Gedanken und Meinungen über allerley Gegenstände*, 6 voll., Berlin, Lagarde, 1793-99; A. WARDA, *Immanuel Kants Bücher*, Berlin, Verlag von Marin Breslauer, 1922.

metodico delle osservazioni fatte su noi stessi»; il rischio correlato di porgere «la materia per un *giornale di un osservatore di se stesso*, conduce facilmente alla fantasticheria e al delirio».

Due paragrafi consecutivi, sempre contenuti nell'*Antropologia*, sembrano riassumere bene e rilanciare l'uso critico della lezione montaigneana. L'uomo che gioca spesso con le rappresentazioni oscure ha interesse a porre nell'ombra davanti all'immaginazione oggetti piacevoli o spiacevoli. Ma ancora più spesso l'uomo stesso è un gioco di rappresentazioni oscure e l'intelletto non riesce a salvarsi dall'assurdità della e dalla loro natura illusoria (par. 6).

L'*incipit* dell'annotazione al paragrafo successivo (7, *Della sensibilità in opposizione all'intelletto*) ripete quasi alla lettera una riflessione fondamentale che Montaigne aveva consegnato all'*Apologie de Raymond Sebond*: l'oggetto della rappresentazione può essere conosciuto dal soggetto solo come esso gli appare e l'esperienza interna ed esterna è soltanto conoscenza degli oggetti come appaiono, non come essi sono. All'uomo non è dato conoscere «les choses comme elles sont»; si ferma alla «apparences estrangieres» (II, 12, 541) che costituiscono il limite della propria conoscenza del mondo.

L'ostacolo è peraltro duplice. Kant aggiunge una non troppo larvata polemica contro l'idea montaigneana della duplicità dell'io (o dell'io 'variopinto' nella sua molteplicità di stati) e introduce un importante distinguo: l'«io della riflessione non contiene in sé nessun molteplice, ed è in tutti i giudizi sempre il medesimo, perché esso implica solo questo lato formale della coscienza, mentre l'esperienza interna include quello materiale e un molteplice dell'intuizione empirica interna, cioè l'io dell'apprensione (epperò una appercezione empirica)»⁸⁹.

Ma la non identità dell'io (e la contraddizione) in Montaigne era risolta nella temporalizzazione delle categorie e nell'idea dell'ordine temporale. Se «moy à ceste heure et moy tantost sommes bien deux» (III, 9, 964C), il Bordolese aveva introdotto in *De l'inconstance de nos actions* un *décalage* temporalizzante (*tantost... tantost*) in rapporto all'idea di un soggetto unitario (*un sujet simple*):

[C] Cette variation et contradiction qui se void en nous, si souple, a faict qu'aucuns nous songent deux ames, d'autres deux puissances qui nous accompagnent et agitent, chacune à sa mode, vers le bien l'une, l'autre vers le mal, une si brusque diversité ne se pouvant bien assortir à un sujet simple. [B] Non seulement le vent des accidens me remue selon son inclination, mais en outre je me remue et trouble moy mesme par l'instabilité de ma posture; et qui y regarde primement, ne se trouve guere deux fois en mesme estat. Je donne à mon ame tantost un visage, tantost un autre, selon le costé où je la couche. Si je parle diversement de moy, c'est que je me regarde diversement. Toutes les contrarietez s'y trouvent selon quelque tour et en quelque façon (II, 1, 335).

Il soggetto vagabondo e fluttuante degli *Essais*, dai visi e dalle forme multipli è esso stesso oggetto delle proprie percezioni, da studiare e conoscere: l'io che riflette su se stesso è nella sua relazione con oggetti in cui esso stesso si ricomprende. Un soggetto che non rimane sempre lo stesso, non rimane identico a sé, e muta all'interno di un sistema di oscillazione perenne. Movimento del soggetto nel movimento universale del mondo. Il problema era di capire se i due movimenti fossero a loro modo ontologici o relativi, movimenti separati e irriducibili o relativi e riducibili l'uno all'altro.

Ma il tempo, che dal punto di vista logico può rappresentare una soluzione al problema della differenza *dell'io*, non riesce a spiegare del tutto la differenza *nell'io* – e a volte non riesce a ricomporla. La metafora della pittura del passaggio contiene essa stessa, al proprio interno, un ossimoro: come dipingere (quindi fissare per descrivere) ciò che muta incessantemente (compreso l'io)? Il tempo diviene la trasformazione, la metamorfosi e il senso stesso che informa la metamorfosi. Soggettività e temporalità divengono il presupposto e la questione filosofica per eccellenza.

⁸⁹ AK, VII, *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*; traduzione italiana, I. KANT, *Antropologia pragmatica*, a cura di A. Guerra, Bari, Laterza, 1969, p. 25 (per l'edizione di riferimento delle *Opere* di Kant, vedi *supra*, I, 3, nota 112).

Il sublime della libertà

La conoscenza del soggetto si rivela come non-conoscenza, uno sbigottimento dell'io che, però, a tratti, si confonde con il riconoscimento del concetto di limite, nella conoscenza, nella vita e nella morte stessa, che in questo può disvelare il suo carattere sublime. La morte, momento della vita, rimane l'al di là della conoscenza. E non è un caso che in *Du jeune Caton* Montaigne la coniughi, insieme alla vita, con il sublime in un riferimento alla poesia e all'immaginario *certamen* poetico tra Marziale, Manilio, Lucano, Orazio e Virgilio: «Elle [la poésie] ne pratique point nostre jugement, elle le ravit et ravage» (I, 37, 232). Come lo splendore del lampo che non può essere catturato nella pienezza del suo fulgore, come la calamita che non solo attira l'ago ma gli trasmette il suo potere creando una catena di attrazioni. Per Montaigne la morte di Catone mostra soprattutto il sublime dell'umana dignità, dell'umana libertà⁹⁰. Una estetica della morte (e della virtù) descritta con estrema energia in *De la cruauté*:

[A] Quand je le voy mourir et se deschirer les entrailles, je ne me puis contenter de croire simplement qu'il eust lors son ame exempte totalement de trouble et d'effroy [...] il y avoit, ce me semble, en la vertu de cet homme trop de gaillardise et de verdeur pour s'en arrester là. Je croy sans doubte qu'il sentit du plaisir et de la volupté en une si noble action, et qu'il s'y agreea plus qu'en autre de celles de sa vie: [C] *Sic abiit e vita ut causam moriendi nactum se esse gauderet* [...] [A] Il me semble lire en cette action je ne sçay quelle esjouissance de son ame, et une émotion de plaisir extraordinaire et d'une volupté virile, lors qu'elle consideroit la noblesse et hauteur de son entreprise: [B] *Deliberata morte ferocior*, non pas esguisée par quelque esperance de gloire [...] mais pour la beauté de la chose mesme en soy: laquelle il voyoit bien plus à clair et en sa perfection, lui qui en manioit les ressorts, que nous ne pouvons faire. [C] La philosophie m'a faict plaisir de juger qu'une si belle action eust esté indecemment logée en toute autre vie qu'en celle de Caton, et qu'à la sienne seule il appartenoit de finir ainsi (II, 11, 424-425).

Giudizio la cui eco raggiunge il capitolo *Del suicidio* contenuto nelle *Lezioni di etica* kantiane. Il filosofo di Königsberg sembra seguire le considerazioni montaigneane nel momento in cui si raffigura e pensa l'impossibilità provata da Catone di sfuggire a Cesare: «Che cosa doveva fare Catone? Risulta dunque che egli considerò necessaria la sua morte; egli concluse di non poter più vivere, non potendo vivere da Catone. In un caso del genere, nel quale il suicidio è una virtù, occorre senza dubbio ammettere che le apparenze depongono fortemente in suo favore. Questo è l'unico esempio che dette al mondo la possibilità di difendere il suicidio»⁹¹. Non ammettendo il suicidio dal punto di vista filosofico e religioso, Kant aggiunge facendo ancora eco a Montaigne: «È però anche l'unico esempio del genere e finora non se ne è dato mai un altro simile». Quasi sul finire del secondo capitolo delle *Osservazioni sul bello e sul sublime (Sulle qualità del sublime e del bello nell'uomo in generale)*, Kant caratterizza il sublime come *veridicità* e lo apre al concetto di libertà: esso appartiene a chi

ha in odio il mentire e il dissimulare [...] ha un alto sentimento della dignità della natura umana: apprezza se stesso, e ritiene ogni uomo creatura degna di rispetto. Non sopporta nessuna abietta ossequiosità, e libertà spira dal suo nobile petto; tutte le catene, a partire da quelle dorate che si portano a corte, sino al pesante ferro del galeotto, sono per lui detestabili. È severo giudice di se stesso e degli altri, e non di rado ha fastidio di sé come del mondo⁹².

J'espere qu'il m'adviendra de mesme de la mort...

Kant sembra apprezzare di Montaigne soprattutto il suo desiderio di fare l'anatomia veritiera dell'animo umano e sembra colpirlo anche l'attenzione che il Bordoiese riserva all'alterazione della coscienza del sé e della sensibilità prima della morte o nella morte apparente. In una sua

⁹⁰ Cfr. anche I, 57, 326A.

⁹¹ AK, XVI, *Vorlesung Kants über Ethik*; traduzione italiana, I. KANT, *Lezioni di etica*, a cura di A. Guerra, Bari, Laterza, 1984, p. 171.

⁹² AK, II; traduzione italiana, KANT, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, p. 308.

osservazione contenuta nel paragrafo 26 dell'*Antropologia pragmatica* (*Dell'inibizione, dell'indebolimento, della completa perdita della facoltà del sentire*), sembra mescolare i risultati del capitolo *Que philosopher c'est apprendre à mourir* e l'episodio della caduta da cavallo raccontata da Montaigne in *De l'exercitation* (II, 6, 373) in cui si possono cogliere segni della descrizione dello stato precomatoso, il languore di quel sentimento di morte che cade sulla propria pelle. La paura della morte subentra non nel momento del morire (Montaigne indica uno stato di languore struggente) ma del pensiero di essere morto: «pensiero che il candidato alla morte ritiene di aver ancora dopo la morte, quando egli si rappresenta il cadavere, ma non è più lui stesso [...] Il pensiero 'Io non sono' non può esistere affatto, perché, se io non sono, non posso diventar cosciente di non essere». Montaigne ne aveva riportato il succo in I, 20, citando la lettera di Epicuro a Meneceo. Kant concludeva: la morte forse appare «una sensazione dolce del graduale liberarsi da ogni dolore».

Quasi negli stessi termini Montaigne connota il sentimento di morte che lo ha accompagnato dopo il disarcionamento: *un petit homme et un petit cheval* travolti dall'impeto di un colosso (*un puissant roussin*) piombato addosso. La condizione più vicina alla morte sino a vederne «il vero volto»:

[...] ceux qui sont tombez par quelque violent accident en defaillance de coeur et qui y ont perdu tous sentimens, ceux là, à mon advis, ont esté bien pres de voir son vray et naturel visage: car, quant à l'instant et au point du passage, il n'est pas à craindre qu'il porte avec soy aucun travail ou desplaisir, d'autant que nous ne pouvons avoir nul sentiment sans loisir. Nos souffrances ont besoing de temps, qui est si court et si precipité en la mort qu'il faut necessairement qu'elle soit insensible. Ce sont les approches que nous avons à craindre; et celles-là peuvent tomber en experience (II, 6, 372A).

Creduto morto, Montaigne dopo la caduta è portato a braccia dal seguito. Comincerà «à reprendre un peu de vie», lentamente, con sensazioni ancora più vicine alla morte che alla vita, ricomposte e restituite nel 1588, tramite alcuni versi del Tasso tratti dalla *Gerusalemme liberata* («Perché, dubbiosa ancor del suo ritorno, / Non s'assicura attonita la mente»)⁹³. Poi la vista debole, offuscata, smorta, disvelante solo la luce. Ancora Tasso (un'aggiunta dell'edizione 1582): «come quel ch'ora apre, or chiude / Gli occhi, mezzo tra 'l sonno e l'esser desto»⁹⁴. Uno stato di mezzo caratterizzato dall'assenza di dolore⁹⁵. Centrando il suo discorso sulla crisi dell'autocoscienza cognitiva e sensoriale aggiunge: «Et ne pouvois croire que, à un si grand estonnement de membres et si grande defaillance des sens, *l'ame peut maintenir aucune force au dedans pour se reconnoistre*; et que, par ainsin, ils n'avoient aucun discours qui les tourmentast et qui leur peut faire juger et sentir la misere de leur condition; et que, par consequent, ils n'estoient pas fort à plaindre» (*ibid.*, 374-375).

Il registro linguistico ed emotivo mantiene la sua lunghezza d'onda senza dispersione di intensità: «c'estoit une langueur et une extreme foiblesse, sans aucune douleur [...] Je me laissoy couler si doucement et d'une façon si douce et si aisée que je ne sens guiere autre action moins poissante que celle-là estoit» (*ibid.*, 376-377). Una condizione del sentimento della morte che si ritroverà in un altro aspetto dell'intuizione del concetto di sublime kantiano. Uno stato fluttuante e quasi indicibile del *non finito* (Magnien), del non compiuto.

I selvaggi detestano il vino, che io bevo volentieri

Montaigne e Hobbes serviranno a Kant nelle *Lezioni di etica* da emblemi per sintetizzare definizioni relative ad aspetti specifici messi da parte dal suo sistema morale, inerenti all'individuazione del «principio supremo» che permetta all'uomo di distinguere ciò che è morale da ciò che non lo è, e in cui risiede la bontà morale. Ma Kant non sembra riuscire a cogliere in

⁹³ T. TASSO, *Gerusalemme liberata*, XII, 74.

⁹⁴ *Ibid.*, VIII, 26.

⁹⁵ Cfr. *supra*, III, 7.

pieno la complessità dell'atteggiamento degli *Essais* davanti al problema etico che il filosofo tedesco riduce a un «sistema empirico della dottrina della moralità». Come anticipato, anche nella *Critica della ragion pratica* Montaigne è collocato nella parte sinistra dello schema (dove non è più menzionato Hobbes, ma in sua vece Mandeville), tra i teorici dei «motivi determinanti pratici nel principio della moralità», che caratterizza come «soggettivi esterni», motivi empirici che «manifestamente» non servono al principio universale della moralità.

In *Del principio della moralità* (delle *Lezioni di etica*), secondo paragrafo della *Filosofia pratica universale* (che offre la «regola di condotta con riferimento al libero arbitrio»), in base al postulato che la moralità riposi su fondamenti o empirici o intellettuali – i primi tratti dai sensi, i secondi ricavati dall'accordo dell'azione con le regole della ragione (*Systema morale est vel empiricum vel intellectuale*) –, i fondamenti empirici vengono definiti interni o esterni e a presupposto degli interni Kant indica un principio fisico o morale. Vanità e ricerca del proprio interesse, *id est*, amor proprio caratterizzano il sentimento fisico. Principio egoistico tramite cui sono appagati i sensi, esso mira al tornaconto personale. Kant lo chiama «un principio di prudenza» (nella pagina precedente aveva ironizzato sul comune errore umano di scambiare il rimorso di coscienza con il timore di fronte al *tribunale della prudenza*: il biasimo della prudenza è sempre quello in cui si deplora il sorgere di un danno). Tra i seguaci del principio dell'amor proprio, Epicuro tra gli antichi, H  lvetius e Mandeville tra i moderni; Shaftesbury e Hutcheson sono invece annoverati tra i sostenitori del secondo principio del fondamento interno del sistema empirico (il sentimento morale che consente di distinguere il bene dal male).

Kant far   riferimento esplicito a Montaigne e Hobbes nel passo successivo rivolto ai «fondamenti esterni» del sistema empirico della dottrina della moralit  :

secondo questa ottica la moralit   dipende dall'educazione e dal governo. Qualsiasi forma di moralit   sarebbe soltanto un'abitudine e noi giudicheremmo ogni azione secondo le consuetudini, rifacendosi alle regole dell'educazione o alle leggi dell'autorit   civile. Quindi il giudizio morale deriverebbe o dall'esempio o dalle prescrizioni della legge. La prima tesi    quella di Montaigne. Egli afferma che, in materia di morale, noi vediamo gli uomini cambiare con il variare dei luoghi. Cos   in Africa    permesso il furto e in Cina    consentito ai genitori abbandonare i figli sulla strada, mentre gli Esquimesi li strangolano e in Brasile li seppelliscono vivi. La seconda tesi invece    quella di Hobbes. Egli sostiene che l'autorit   civile pu   permettere o proibire qualsiasi azione⁹⁶.

La sua conclusione    che nei due filosofi «non si possono giudicare moralmente le azioni in base a criteri tratti dalla ragione; si agisce, invece, seguendo l'esempio del costume e i comandi dell'autorit  , dal che deriva che non c'   principio morale che non sia ricavato dall'esperienza». Nelle quattro tipologie di fondamenti interni/esterni citate (amor proprio e sentimento morale, educazione e governo), il principio morale viene a poggiare su principi contingenti: nei primi due vantaggio/svantaggio, piacere/dispiacere, ripugnanza/apprezzamento («[...] dove qualcuno prova piacere un altro prova disgusto; cos   i selvaggi detestano il vino, che io bevo volentieri»). L'adozione del sistema empirico equivale alla scelta della contingenza a base del principio morale.

Il secondo *sistema morale*    quello intellettuale: dire che il principio morale trova il suo fondamento nell'intelletto significa dire che esso pu   essere inteso a priori. L'esempio addotto    quello del non mentire. Se dipendesse dal principio dell'amor proprio esso sarebbe posto allo svantaggio o al vantaggio (l'azione del mentire sarebbe giudicata dal risultato dannoso o vantaggioso), ma sarebbe autorizzato a mentire anche chi, secondo il sentimento morale, non avvertisse il disgusto per la menzogna; se la cosa dipendesse dall'educazione e dal governo politico, allora chi fosse educato in questo senso o fosse vissuto in un regime politico in cui    lecito mentire, sarebbe libero di mentire. Il principio che poggia sull'intelletto pone il comandamento del non mentire quali che siano le circostanze. Il libero arbitrio esprime l'accordo con se stesso e quello degli altri. «Tali principi [...] la cui validit      universale costante e necessaria, non possono essere ricavati dall'esperienza ma dalla pura ragione». Il paragrafo successivo sar   dedicato da Kant alla *obligatio activa et passiva*.

Ma Montaigne non era rimasto estraneo al problema della costruzione di una morale

⁹⁶ AK, XVI, traduzione italiana, KANT, *Lezioni di etica*, pp. 15-6.

autonoma, non schiava dei precetti empirici che la rendono eteronoma. Il suo tentativo comunque di renderla universale attraverso la mediazione della natura (una morale naturale, dunque universale) passa attraverso la ricostruzione di un discorso consegnato almeno a tre capitoli. Nel *Des boyteux* reclama lo sguardo morale sul mondo della politica:

[C] Je regarde nos Roys d'une affection simplement legitime et civile: ny emeue, ny demeure par interest privé. De quoy je me sçay bon gré. [B] La cause generale et juste ne m'attache non plus que modérément et sans fièvre. Je ne suis pas subjet à ces hypotheques et engagements penetrans et intimes: la colere et la hayne sont au delà du devoir de la justice, et sont passions servans seulement à ceux qui ne tiennent pas assez à leur devoir par la raison simple: toutes intentions legitimes et equitables sont d'elles mesmes equables et temperées, sinon elles s'alterent en seditieuses et illegitimes. C'est ce qui me fait marcher par tout la teste haute, le visage et le coeur ouvert (III, 11, 792).

In *De la cruauté* era stato formulato lo stesso concetto: «La vertu ne veut estre suyvie que pour elle mesme; et, si on emprunte par fois son masque pour autre occasion, elle nous l'arrache aussi tost du visage» (II, 1 336-337)⁹⁷. In una aggiunta sull'esemplare del 1588, l'idea di una morale autonoma, non eteronoma, viene definitivamente codificata:

Diray-je cecy en passant: que je voy tenir en plus de prix qu'elle ne vaut, qui est seule quasi en usage entre nous, certaine image de preud'homie scholastique, serve des preceptes, contraincte sous l'esperance et la crainte? Je l'aime telle que les loix et religions non facent mais parfont et autorisent, qui se sente de quoy se soustenir sans aide, née en nous de ses propres racines par la semence de la raison universelle empreinte en tout homme non desnaturé. Cette raison, qui redresse Socrates de son vicieux ply, le rend obeissant aux hommes et aux Dieux qui commandent en sa ville, courageux en la mort, non parce que son ame est immortele, mais par ce qu'il est mortel. Ruineuse instruction à toute police, et bien plus dommageable qu'ingenieuse et subtile, qui persuade aux peuples la religieuse creance suffire, seule et sans les meurs, à contenter la divine justice. L'usage nous fait veoir une distinction enorme entre la devotion et la conscience (III, 12, 1059C).

Tutte le riflessioni montaigneane riguardanti l'ambito dell'utile e dell'onesto (il rapporto politica e morale), lasciano poche concessioni non solo alla ragion di Stato ma alla morale empirica esterna che giustifica la morale in nome dell'educazione (che qui vale anche come costume). Perché al di là del relativismo (che non si traduce nel relativismo morale) Montaigne guarda semmai a un pluralismo delle etiche storiche e geografiche, a una cartografia dell'etica che tuttavia trova il suo punto aggregante nella morale naturale che non giudica e assolve secondo il costume né, secondo la formula kantiana relativa al primo principio dell'empirismo interno, giudica sul proprio vantaggio scambiandolo per il guadagno o l'utile morale.

Ma a ben vedere, in particolare nelle *Lezioni di etica*, la formulazione della teoria kantiana della motivazione (e la sua distinzione tra motivi e moventi, principi giustificativi e condizioni esecutive dell'azione in rapporto alle applicazioni in ambito religioso, giuridico e politico-morale) toglie ogni fondamento al vecchio pregiudizio secondo il quale la vita morale consisterebbe nella pura obbedienza all'imperativo della ragione. Nessuno può più negare che anche la morale kantiana venga confortata da una visione antropologica e dalla filosofia della storia, dalla crociana «politica della virtù»⁹⁸.

Già le ultime parole con cui Kant chiudeva *I sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica*, opera di un semplice *Magister*, promessa per alcuni, dilettante della filosofia per altri, strizzano l'occhio a Montaigne nonostante la citazione sia tratta da *Candide* di Voltaire: «Pensiamo

⁹⁷ Nella sua completezza la considerazione di Montaigne occupa uno spazio concettuale ancora più articolato: «Nostre fait, ce ne sont que pieces rapportées, voluptatem contemnunt, in dolore sunt molliores; gloriam negligunt, franguntur infamia; et voulons acquerir un honneur à fauces enseignes [...] C'est une vive et forte teinture, quand l'ame en est une fois abbrevée, et qui ne s'en va qu'elle n'emporte la piece. Voyla pourquoy, pour juger d'un homme, il faut suivre longuement et curieusement sa trace; si la constance ne s'y maintient de son seul fondement, cui vivendi via considerata atque provisata est, si la variété des occurrences luy fait changer de pas (je dy de voye, car le pas s'en peut ou haster ou appesantir), laissez le coure: celuy la s'en va avay le vent, comme dict la devise de nostre Talebot».

⁹⁸ Di questo tema si è occupato N. PIRILLO, *L'uomo di mondo fra morale e ceto*, Bologna, il Mulino, 1987.

ai nostri affari, andiamo in giardino e lavoriamo»⁹⁹. Perché il nostro giardino anche per Kant rimane sempre imperfetto, mentre invita a lasciare da parte le rumorose dottrine delle scuole su oggetti remoti (l'esistenza di un mondo futuro) che non possono certo decidere della «sorte futura degli onesti». Kant richiama alla terra e alle mancate ali della ragione umana che vuol spingere i suoi occhi nell'altro mondo.

Nella *Critica della ragion pratica*, pensando di citare Fontenelle, imita ancora un famoso passo di Montaigne di *De l'art de conferer*¹⁰⁰: «A un gran signore io m'inchino, ma il mio intelletto non s'inchina»¹⁰¹. Aggiunge che il suo spirito s'inchina di fronte a un uomo semplice di cui riconosce l'integrità. Il rispetto, preciserà qualche riga più avanti, è un tributo che, nolenti o volenti, non si può negare al merito. L'esempio di quell'uomo del popolo gli presenta una legge che abbatte la sua presunzione.

Ma a Kant di Montaigne dovette piacere non solo la critica alla pedanteria e al sapere inutile all'arte della vita, ma soprattutto il suo slancio verso l'oraziano *sapere aude*, l'autonomia e l'autodeterminazione del soggetto, la capacità di emanciparsi dalle dande, l'uscita dalla minorità dell'intelletto, di cui dà fragrante testimonianza il saggio *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* Quell'invito contenuto in *De l'institution des enfans* a camminare da soli, a liberarsi dalle secche dell'autorità, dalle superstizioni, dai pregiudizi.

I paragrafi 40 e 41 della *Critica del giudizio* elaborano il concetto di *sensus communis* come idea di un senso (di una facoltà di giudicare) che gli uomini hanno in comune in vista di una comunicazione universale¹⁰² e la capacità di mettersi al posto di ciascuno. Le prime due delle tre massime di tale senso comune (pensare da sé e pensare mettendosi al posto degli altri) disegnano la liberazione dal pregiudizio (figlio della ragione passiva ovvero dell'eteronomia della ragione) e un modo di pensare largo. La prima è la massima di una ragione che non è mai passiva, la seconda riguarda il modo di pensare l'uso appropriato della facoltà della conoscenza che porta alla riflessione sul proprio giudizio da un punto di vista universale – che può determinare, precisa Kant, soltanto mettendosi dal punto di vista degli altri.

L'immaginazione **artista**, incantatrice ma non creatrice, dovendo prendere la materia delle sue immagini dai sensi, gli dipinge l'aneddoto di Archita, che mette insieme, facendoli convergere su questo punto come abbiamo già indicato, i pensieri di alcuni filosofi capaci di scandire una precisa filiera e direzione: Valla, Guazzo, Montaigne. L'uomo, disposto e capace di comunicare agli altri il proprio piacere, guarda alla comunicazione come quel *patto originario* dettato dall'umanità stessa e apprezzerà ciò che può essere universalmente comunicabile. In questo sentimento estetico della comunicabilità universale del piacere, i nostri filosofi leggono il sentimento della consensualità e co-esistenza del senso. Il senso stesso della percezione estetica intersoggettiva.

Per Kant l'essenza autentica della filosofia è la *teleologia rationis humanae*: il «senso cosmico» della filosofia è il «senso cosmopolitico». La filosofia mondana, non scolastica, è l'espressione degli interessi fondamentali dell'uomo in quanto «cittadino del mondo» (*Weltbürger*) – la finalità cosmopolitica della filosofia, a cui si riconnettono varie parti del sistema kantiano a cominciare appunto dalla *Critica del giudizio* e gli scritti sulla filosofia della storia. Se nel Canone della *Critica della ragion pura* ogni interesse della ragione era stato ricondotto alle tre celebri domande (che cosa posso sapere? cosa devo fare? che cosa posso sperare?), Kant aggiungeva un'altra domanda: che cos'è l'uomo? specificando che tutte le precedenti fanno capo a quest'ultima, in modo tale che tutta la filosofia possa essere ricondotta all'antropologia (trascendentale).

⁹⁹ AK, II, *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*; traduzione italiana, I. KANT, *Scritti precritici*, Roma-Bari, Laterza, 1982, p. 405.

¹⁰⁰ «Toute inclination et soumission leur est due, sauf celle de l'entendement. Ma raison n'est pas duite à se courber et flechir, ce sont mes genoux» (III, 8, 935B).

¹⁰¹ AK, V, *Kritik der praktischen Vernunft*; traduzione italiana, KANT, *Critica della ragion pratica*, 3, p. 95.

¹⁰² Cfr. N. PANICHI, *La virtù eloquente. La «civile conversazione» nel Rinascimento*, in particolare *Retrospectiva al futuro*; EAD., *Le plaisir de la vertu entre éthique et esthétique. Valla et Montaigne*, in *Les interférences des écoles de pensée antiques dans la littérature de la Renaissance*, sous la dir. de E. Tilson, Paris, Classiques Garnier, 2013, pp. 221-34.

Una vasta aneddotica contemporanea¹⁰³ ricordava quello che Kant ripeteva ai suoi allievi: dal mio insegnamento non imparerete la filosofia, ma a filosofare, non a ripetere pensieri, ma a pensare; pensare con la propria testa, indagare in autonomia di giudizio, essere indipendenti. Montaigne l'aveva chiamata la testa ben fatta, la sola utile all'arte della vita, alla filosofia che Kant avrebbe chiamato *mondana*, rifuggendo con Montaigne (che segue Seneca, *Ep.*, 106) il motto: «Non vitae sed scholae discimus» (I, 25). In particolare, nel paragrafo nono dell'Introduzione alla *Logica* la sua lezione era di non lasciar diventare *determinante* un giudizio solo provvisorio e spiegare la sospensione del giudizio secondo due diverse intenzioni: o per ricercare i fondamenti per il giudizio determinante oppure per non giudicare mai; nel primo caso il rinvio del giudizio lo definiva «critico» (*suspensio iudicii indagatoria*), nel secondo «scettico» (*suspensio iudicii sceptica*). Se lo scettico rinuncia del tutto a giudicare, il vero filosofo si limita a sospendere il suo giudizio quando non abbia ragioni sufficienti per tenere qualcosa per vero¹⁰⁴. Dopo aver indicato nello stesso paragrafo le tre fonti principali dei pregiudizi (imitazione, costume e inclinazione) Kant ne farà derivare alcuni (pregiudizi) particolari, familiari a Montaigne: pregiudizio del prestigio (che suddivide in pregiudizio della persona, della massa e dell'età/antichità) e il pregiudizio dell'amor proprio.

L'idea dell'uomo/pappagallo, ripresa poi da Kant, aveva inaugurato le tre domande montaigneane enunciate alla prima persona plurale in *Du pédantisme: Mais nous, que disons nous nous mesmes? que jugeons nous? que faisons nous?* (*ibid.*, 137A). Alla triade, Montaigne aggiungerà una ontologica indiretta interrogazione sulla speranza (II, 3, 354A).

E al «che cos'è l'uomo?» sembra preferire una domanda diversamente inquadrata, che sposta l'orizzonte di senso su *cos'è la condition humaine?* E provava a rispondere: *l'uomo stesso è esperimento e prova.*

¹⁰³ Cfr. L.E. BOROWSKI, R.B. JAHMANN, A.CH. WASIANSKI, *La vita di Immanuel Kant narrata da tre contemporanei*, prefazione di E. Garin, Bari, Laterza, 1969, in particolare pp. 78-9.

¹⁰⁴ I. KANT, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Königsberg, bey Friderich Nicolovius, 1800, p. IX; traduzione italiana, ID., *Logica* a cura di L. Amoroso, Roma-Bari, Laterza, 1984, p. IX (*Perfezione della conoscenza secondo la modalità. Certezza. Concetto del tener-per-vero in generale: opinare, credere, sapere. Convinzione e persuasione. Sospendere e rinviare il giudizio. Giudizi provvisori. Pregiudizi, loro fonti e tipi principali*) e p. 68.

3. Nietzsche e il «gaio scetticismo»

Uno riuscì ad alzar il velo della dea a Sais / Ma cosa vide? Vide – meraviglia delle meraviglie – se stesso
(Novalis, *I discepoli di Sais*)

Io sono la danda dell'io
(F. Nietzsche, *Zarathustra, Dei dispregiatori del corpo*, 41-42)

Ce mot Espagnol me plaist à plusieurs visages:
Defienda me Dios de my
(Montaigne, *Essais*, III, 13, 1087B)

Osare il molteplice

Notissima è ormai la circostanza del dono degli *Essais* da parte di Cosima Wagner a Nietzsche nel Natale del 1870. Si tratta dell'edizione parigina pubblicata presso Didot nel 1864¹⁰⁵. Con buona probabilità la lettura di Montaigne è anteriore a questa data (nella biblioteca nietzscheana esiste un altro esemplare degli *Essais* datato 1753-54, tradotto in tedesco da Pierre Coste)¹⁰⁶, ma sappiamo che a quel «libro europeo» spetta un posto particolare, non solo per le ragioni che andremo ad analizzare, ma anche da un punto di vista per così dire «filologico», dato che Nietzsche, *vexata quaestio*, non sempre va alle fonti primarie e molti filosofi, compreso Descartes, vengono letti attraverso la lente storiografica (per Descartes: Brunetière, Paul Albert, Paul Bourget, Teichmüller, Empedocle Hyppolite Taine; per il Rinascimento in particolare Burckhardt).

Si è ripetuto che Nietzsche, attraverso il Rinascimento, abbia già iniziato il suo viaggio verso Cosmopolis. Ma una tappa fondamentale saranno proprio gli *Essais*¹⁰⁷. In *Schopenhauer als*

¹⁰⁵ A questo esemplare può riferirsi l'espressione «imponente» utilizzata da Nietzsche nella lettera (venerdì, 30 dicembre 1870) a Franziska ed Elisabeth Nietzsche: si tratta di una edizione «con note di tutti i commentatori», come si legge nel sottotitolo dell'opera. Cfr. *infra*, V, 4.

¹⁰⁶ *Michaelis Herrn von Montagne Versuche, nebst des Verfassers Leben, nach der neuesten Ausgabe des Herrn Peter Coste ins Deutsche übersetzt. Drei Theilen*, Leipzig, F. Lankischens Erben, 1753-54. Cfr. *infra*, V, 4.

¹⁰⁷ Cfr. N. PANICHI, *Picta historia. Lettura di Montaigne e Nietzsche*, Urbino, QuattroVenti, 1995 (di cui si ripropone qui qualche risultato, data ormai la irreperibilità del testo) e EAD., *Nietzsche et le «gai scepticisme» de Montaigne*, in *Nietzsche et l'Humanisme*, Actes du colloque international (Nice, 20-22 octobre 2005), «Noesis», X, 2006, pp. 93-114. Sul rapporto Nietzsche-Montaigne si vedano: V. BOUILLIER, *La renommée de Montaigne en Allemagne*, Paris, Librairie ancienne Édouard Champion, 1921, pp. 40-7; C. AYMONIER, *Montaigne et Nietzsche*, «BSAM», s. II, 11, 1941, pp. 29-31; CH. ANDLER, *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, Gallimard, Paris 1958 (I ed. Paris, Éditions Bossard, 1920; ristampato nel 1979 da Gallimard), vol. I, *Les précurseurs de Nietzsche*, pp. 109-17; W.D. WILLIAMS, *Nietzsche and the French. A Study of the Influence of Nietzsche's French Reading on His Thought and Writing*, Oxford, Basil Blackwell, 1952 (*passim*, in particolare pp. 31-3, 58-61, 71-5, 107-9, 117-9, 172-4); CH. GAGNEBIN, *Nietzsche, lecteur des Essais de Montaigne*, in *Mélanges Bohnenblust, Hommage E.G. Bohnenblust*, «B.S.E.L.», LXXXIX, 1953, 3, pp. 16-23; M. FRANÇON, *Nietzsche et le «scepticisme» de Montaigne*, in ID., *Leçons et notes sur la littérature française au XVI^e siècle*, Cambridge, Harvard University Press, 1965³, pp. 129-31; R. BERNOULLI, *A propos de quelques thèmes de Montaigne dans la philosophie allemande*, «BSAM», s. IV, 7, 1966, pp. 84-95, in particolare pp. 94-5; B. DONNELLAN, *Nietzsche and the French Moralists*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1982; ID., *Nietzsche and Montaigne*, «Colloquia

Erzieher (Schopenhauer come educatore) Montaigne appare l'interlocutore ideale «se fosse posto il compito di trovarsi una patria sulla terra»¹⁰⁸.

È innegabile che Nietzsche intrattenga con Montaigne un rapporto diverso, rispetto per esempio a quello molto discusso con Descartes, il cui nome, assente dalle opere di gioventù, compare per la prima volta nella *Nascita della tragedia*, anche se qui l'argomentazione, come è stato dimostrato, sembra derivare dai *Parerga (Abbozzo di una teoria dell'ideale e del reale)* di Schopenhauer¹⁰⁹, più che da una originale interpretazione di Nietzsche stesso. Negli anni 1880, la posizione critica nei confronti del *cogito* cartesiano è ormai matura. Descartes è rimasto «nella trappola delle parole», ha creduto all'«io come sostanza» e soprattutto non ha portato a termine la critica e il dubbio. Compito assolto da Montaigne, anche se di Descartes Nietzsche sottolinea, oltre alla necessità del metodo, il vantaggio del metodo stesso di porsi contro l'«intuizione» dei filosofi e teologi tedeschi, dei mistici, ma anche di quegli uomini di azione che «rotolano, come rotola la pietra, con la stupidità del meccanicismo»¹¹⁰. Nell'*Anticristo* insiste sull'importanza del metodo scientifico. Il paragrafo 13 indugia sullo stesso tema con alcune sfumature: «Le idee più preziose vengono trovate per ultime; ma le idee più preziose sono i *metodi*»¹¹¹. Ma di Descartes sottolinea anche la gioia della ricerca, punto di contatto con la sua recezione degli *Essais*: gioia espressa come «passione della conoscenza». In generale la scienza, ribadisce *Umano, troppo umano*, diviene fonte di piacere per chi lavora e ricerca nello spazio della presa di coscienza delle proprie forze¹¹². Per questa ragione a Descartes affianca Spinoza¹¹³, anche se a ben vedere i veri eroi della «caccia [...]

Germanica», XIX, 1986, pp. 1-20; J.W. MOWITT, *From Montaigne to Nietzsche: towards a Theory of the Essay*, Master's thesis, Madison, University of the Wisconsin, 1982; A. SCHÖBER, *Nietzsche et la France. Cent ans de réception française de Nietzsche*, 3 voll., thèse d'État, Nanterre, Université Paris X, 1990, in particolare vol. I, *passim*, e pp. 173-5; É. BLONDEL, *Nietzsche et Montaigne*, in *Lire Montaigne aujourd'hui*, Actes du colloque, «Les Cahiers du Tournefeuille», XII, 1992, pp. 71-7; D.M. MARCHI, *Vocabularies of Innovation and Repetition in Montaigne, Nietzsche, and de Man*, «Montaigne Studies», IV, 1992, 1-2, pp. 200-229; D. MOLNER, *The influence of Montaigne on Nietzsche: a 'raison d'être' in the sun*, «Nietzsche-Studien», XXII, 1993, pp. 80-93; P. MARI, *Nietzsche lecteur de Montaigne*, «BSAM», s. VII, 35-36, 1994, pp. 29-34; V. VIVARELLI, *Montaigne und der «Freie Geist». Nietzsche im Übergang*, «Nietzsche-Studien», XXIII, 1994, pp. 79-101; B.H.F. TAURECK, *Decentering Humanity: Nietzsche's Debt to Montaigne and Others*, «New Nietzsche Studies», II, 1998, 3-4, pp. 93-107. Il contributo teorico recente più significativo sul rapporto Montaigne-Nietzsche si deve ad A. Tournon, *Méprises et affinités*, in *Montaigne contemporain*, Atti del convegno internazionale (Pisa, 30 marzo-1 aprile 2009), a cura di N. Panichi, R. Ragghianti, A. Savorelli, Pisa, Edizioni della Normale, pp. 9-28.

¹⁰⁸ UB, III; SE, 2, p. 371. Nietzsche si trova qui di fronte a un «controsenso» di traduzione (cfr. *infra*, V, 4). Per le citazioni dalle opere di Nietzsche si fa riferimento a F. NIETZSCHE, *Opere*, edizione italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964-1977. Si utilizzano le sigle convenzionali dell'apparato dell'edizione critica: F. NIETZSCHE, *Werke, Kritische Gesamtausgabe [KGW]*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin-New York, de Gruyter, 1967 sgg.; AC: *L'Anticristo*; Eh: *Ecce homo*; FW: *La gaia scienza*; GD: *Il crepuscolo degli idoli*; HL: *Utilità e danno della storia per la vita*; JGB: *Al di là del bene e del male*; M: *Aurora*; MA: *Umano, troppo umano*, I-II; NdE: Nota degli editori; NF: *Frammenti postumi*; NW: *Nietzsche contra Wagner*; SE: *Schopenhauer educatore*; UB: *Considerazioni inattuali*, I-III; WS: *Il viaggiatore e la sua ombra*; Za: *Così parlò Zarathustra*; per l'epistolario i riferimenti sono a F. NIETZSCHE, *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe [KGB]*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin, de Gruyter, 1975 sgg.

¹⁰⁹ Cfr. G. CAMPIONI, *Les lectures françaises de Nietzsche*, Paris, PUF, 2001, p. 19.

¹¹⁰ MA, I, 283, p. 198.

¹¹¹ Su questo punto specifico si vedano le analisi di CAMPIONI, *Les lectures françaises de Nietzsche*, *passim*.

¹¹² MA, I, 251, 179.

¹¹³ M, V, 550, p. 261. A proposito della «passione della conoscenza», Nietzsche troverà un illustre predecessore proprio in Spinoza: «Sono veramente sbalordito, incantato! Ho un *precursore* e quale poi! Spinoza mi era quasi sconosciuto: il fatto che io ne abbia sentito *ora* il bisogno è stato un "moto istintivo". Non soltanto il suo orientamento complessivo coincide con il mio – nel fare della conoscenza *l'affetto più potente* – ma io mi riconosco anche in cinque punti fondamentali della sua dottrina; questo pensatore, il più singolare e il più isolato solitario, è quello più vicino a me proprio in *queste* cose: egli nega la libertà del volere –; i fini –; l'ordine morale del mondo –; l'altruismo; il male –, anche se le differenze naturalmente sono enormi, esse risiedono più nella diversità dei tempi, della cultura, della scienza. In *summa*: la mia solitudine [*Einsamkeit*], che, come accade alle grandi altitudini, tante e tante volte mi ha tolto il respiro e mi ha fatto sgorgare il sangue, ora almeno è una solitudine a due [*Zweisamkeit*]. Strano!» (lettera a Franz Overbeck, Sils-Maria, 30 luglio 1881, in KGB, IV [1880-1884]; traduzione italiana, F. NIETZSCHE, *Epistolario 1880-1884*, edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1994, p. 106).

della conoscenza» saranno Montaigne e Bruno, nel senso del bruniano mito di Atteone. Tanto meno «il don Giovanni della conoscenza», trasformato lui stesso in un convitato di pietra, «con un desiderio di un'ultima cena della conoscenza che non gli toccherà mai più»¹¹⁴.

Bruno, il *filosofo poeta*, viene presentato a Nietzsche da Heinrich von Stein. Nel maggio 1884 Nietzsche ha spedito a Stein la terza parte dello *Zarathustra* appena terminata. Per ringraziarlo del «suo nuovo dono» e la sua «calda verità», nella lettera del 17 maggio 1884 Stein invia tre poesie tradotte di Bruno, compresa quella «che a suo tempo piacque a Wagner straordinariamente». Si tratta della poesia sul mito della conoscenza tratta dagli *Eroici furori*¹¹⁵.

Nella risposta a Stein del 22 maggio, Nietzsche ringrazia per quel «dono» che sente ormai così suo da indursi a credere di averlo scritto lui stesso. Trascorrerà con Stein le giornate dal 26 al 28 agosto e non è un caso che l'unico frammento postumo relativo a Bruno, subito dopo aver citato Montaigne, sia datato estate-autunno (1884). Bruno viene presentato come una delle rare «forme superiori nelle quali l'artista è solo una parte dell'uomo» e affiancato a Platone e Goethe¹¹⁶. Nel frattempo Nietzsche, nella risposta a Stein, ha definito i sonetti di Bruno «gocce corroboranti» per la sua filosofia: il coraggio di osare il molteplice (sonetto di *De infinito*), la chiamata al compito sentito come proprio (distici latini di *De la causa*), ma soprattutto la sofferenza solitaria del furioso, proprio come Atteone. Giovane cacciatore, si inoltra incauto nei luoghi più remoti della foresta sulla traccia delle sue prede, quando in uno specchio d'acqua gli appare Diana nuda in tutta la sua bellezza. «E il gran cacciatore divenne caccia»; tramutatosi in cervo, viene sbranato dai suoi cani. L'esperienza del furioso è il cammino della filosofia bruniana, il contrario dell'uomo della contemplazione cui è estraneo il vincolo d'amore. Temendo il pericolo dei contrari, l'uomo della contemplazione preferisce la serena stabilità della via di mezzo, ma *in medias res stat mediocritas et non virtus*. Nietzsche precisa nella *Prefazione a Zarathustra*: «Che importa la mia virtù? Finora non mi ha mai reso furioso. Come sono stanco del mio bene e del mio male! Tutto ciò è indigenza e feccia e benessere miserabile»¹¹⁷. Abbandonato l'equilibrio statico del sapiente, il furioso esperisce il doppio vizio: «è in stato di virtù quando si tiene al mezzo, declinando dall'uno a l'altro contrario: ma quando tende agli estremi, inchinando a l'uno e l'altro di quelli tanto gli manca d'esser virtù che è doppio vizio»¹¹⁸. Il furioso, oltrepassata la palude dell'indifferenza, vive nella magmaticità dei contrari e da essa assaggia una felicità così ampia da contenere anche l'opposto. In termini filosofici questo «doppio vizio» è la contraddizione, l'incauto aprirsi alla possibilità. Nel mito di Atteone il caso si fa destino, l'artista opera d'arte, la morte diventa viva: Diana, che nel suo grembo ha la vita e la morte, dona ad Atteone «la morte di bacio»: *In viva morte morta vita vivo*¹¹⁹. E Nietzsche: «Dov'è la bellezza? Là dove io non posso non volere con tutta la mia volontà; dove voglio amare e tramontare, affinché un'immagine non rimanga un'immagine soltanto. Amare e tramontare: ciò va insieme dai secoli dei secoli: volontà d'amore: è accettare di buon grado anche la morte»¹²⁰.

Obiter dicta, anche per ringraziare Stein dell'invio dei sonetti bruniani, Nietzsche da Nizza, *pension de Genève, petite rue St. Etienne*, fine novembre 1884, risponderà con suoi versi che dicono dell'«inquieta gioia di sostare e scrutare e attendere» nuovi amici.

Ma a ben vedere l'idea nietzscheana della strada della conoscenza che può divenire strada della saggezza¹²¹, *gaya scienza*¹²², *gai saber*¹²³, sembra tributaria più a Montaigne che, per ragioni diverse, a Bruno, a Descartes o a Spinoza, nel momento in cui è la vita stessa, *il tuo sguardo*, ad

¹¹⁴ M, IV, 327, p. 192.

¹¹⁵ G. BRUNO, *De gl'eroici furori*, IV, 4.

¹¹⁶ NF, 26, 42, p. 144.

¹¹⁷ Za, *Prefazione*, par. 3, p. 7.

¹¹⁸ BRUNO, *De gl'eroici furori*, II, 1.

¹¹⁹ *Ibid.*, II, 1.

¹²⁰ Za, *Della conoscenza immacolata*, p. 148.

¹²¹ MA, I, 252, pp. 179-180.

¹²² Così nel testo: FW, 377, p. 300.

¹²³ JGB, 293, p. 202; NF, autunno 1885-1886, 2 [166], p. 136.

assumere la funzione di strumento e mezzo di conoscenza: «Quando il tuo sguardo sarà divenuto abbastanza forte per vedere il fondo dello scuro pozzo del tuo essere e delle tue conoscenze, ti diverranno forse visibili nel suo specchio anche le lontane costellazioni delle future culture»¹²⁴. Si tratta di un sapere che «porta a compimento la natura», ovvero la vita. La cultura «può svilupparsi e fiorire solo dalla vita»¹²⁵ ed espelle la contraddizione tra vita e sapere; è la vera «conquista di vita» appresa «nell'unico laboratorio dell'unica maestra, la natura». La vita «è un mestiere che deve essere imparato dalla base e di continuo, e che deve essere esercitato senza risparmio». Eco di pagine sin troppo note di Montaigne per soffermarvisi. Apprendistato continuo che si scontra con la menzogna dell'*aeterna veritas*, la «menzogna necessaria» di Platone – consistente nell'educare la prima generazione della nuova società nel suo stato perfetto con «la falsa credenza di aver abitato già tutti per un certo tempo, in sogno, sotto terra, dove erano stati impastati e formati dall'artefice della natura» – considerata come «una inviolabile legge di natura» che rende impossibile «spostare o confondere l'ordine delle caste». Proprio in questo punto Nietzsche ricorre al proverbio spagnolo, fatto agire da Montaigne (e anche da Charron) per indicare che l'uomo moderno (in particolare il tedesco), se vuole ottenere dei risultati nella direzione dell'arte della vita, deve imparare a educare se stesso *contro* se stesso, verso «una nuova consuetudine e natura, partendo da una prima natura e consuetudine; sicché potrebbe dire a se stessa in antico spagnolo: «*Difienda me Dios de my*, Dio mi guardi da me, ossia dalla natura già da me acquisita».

L'uomo deve divenire capace di trovare in sé una scala a cento gradini, grazie alla quale elevarsi a una conoscenza capace di giustizia storica verso il passato e i suoi errori, verso la religione e l'arte. Condizione diversa dal vaneggiamento superbo dell'europeo del XIX secolo, che assomiglia al contemporaneo stigmatizzato da Montaigne la cui presunzione di sapere lo fa arrampicare su trampoli da cui inevitabilmente cadrà. In *Utilità e danno nella storia per la vita*, Nietzsche rilancia:

Il tuo sapere non porta a compimento la natura, ma soltanto uccide la tua propria. Commisura almeno la tua altezza, come uomo che sa, alla tua pochezza, come uomo che può. Certo tu ti arrampichi su per i raggi di sole del sapere verso il cielo, ma discendi anche in basso verso il caos. Il tuo modo di camminare, cioè di arrampicarti come sapiente, è la tua fatalità: terra e suolo indietreggiano per te nell'incerto; per la tua vita non ci sono più sostegni, ma ormai soltanto fili di ragnatela, che ogni nuovo slancio della tua conoscenza lacera¹²⁶.

Il coraggio di un gaio scetticismo

Non è un caso che la *Gaia scienza* arrivi alla fine di un percorso che comincia con *Umano, troppo umano* e porta con sé la conquista di una nuova energia capace di rendere alleate la sfera della conoscenza e quella della gioia, contro la tradizione filosofica che per assicurarsi la «purezza della conoscenza» reprime i sensi e mortifica la carne. Filosofia *in physiologicis*. All'inizio del quarto libro della *Gaia scienza* il giubilo della conoscenza esprime la corporeità pienamente fisica, che unisce passione, pensiero e vita, con le parole di Descartes: «“Io vivo ancora, io penso ancora: io devo vivere ancora perché devo ancora pensare. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum*”». Anche se specularmente nella seconda *Inattuale* si esprime in senso più cogente: «vivo, ergo cogito»¹²⁷. Vivere della «grande trinità della gioia» (grandezza, calma e solarità)¹²⁸, in campo intellettuale e morale.

Se Montaigne rappresenta per Nietzsche «un acquietarsi in sé, un pacifico esser per sé e un prender fiato», nei *Frammenti postumi* dell'estate 1875 viene descritto come «uno di questi momenti in cui si ritorna a sé per riposare, aver pace, respirare»¹²⁹. E nell'aforisma 282 (*Lamento*)

¹²⁴ MA, I, 292, p. 20.

¹²⁵ UB, II, HL, 10, p. 346.

¹²⁶ HL, 9, p. 332.

¹²⁷ Ibid., 10. Cfr. *infra*, V, 4.

¹²⁸ MA, II; WS, 332, p. 262.

¹²⁹ NF, estate 1875, 11 [38], p. 279.

di *Umano, troppo umano*, I, in una variante cancellata, Nietzsche confessa che la nostra epoca soffre per la mancanza di grandi moralisti come Montaigne, La Rochefoucauld e Plutarco che, tra l'altro, non vengono più letti. La scrittura di Montaigne ha raggiunto la «perfezione» con la sua vivacità, la giovinezza e la forza che lo connotano¹³⁰, ma anche per il suo «coraggioso e lieto scetticismo»¹³¹, capace di una «eterna vitalità...». E di spirito di libertà. Lo stesso gaio scetticismo che ha portato Montaigne ad essere «naturalista dell'etica», specialmente, come egli stesso precisa, in rapporto ai filosofi antichi che poggiavano la morale su principi primi e metafisici. Montaigne trovandoli nella natura evidenzia motivazioni naturali e propriamente umane nelle determinazioni dell'agire: nella consapevolezza che «tutto il nostro agire» è «flusso costante»¹³², «noi dobbiamo ridivenire *buoni vicini* delle cose prossime». Nei confronti degli antichi, insiste Nietzsche nel frammento precedente, il Bordolese è «infinitamente più ricco e più pensoso». In questa direzione va letto anche il famoso aforisma 86 de *Il viandante e la sua ombra* in cui «per promuovere il proprio avanzamento spirituale e morale» Nietzsche auspica la lettura dei *Memorabili* di Socrate al posto della Bibbia, insieme a Montaigne e Orazio.

Ma soprattutto nell'*Anticristo* chiarisce il senso positivo dello scetticismo nella sua antitesi alla *convinzione/certezza/prigione*, alla *convinzione/certezza/menzogna*:

Non lasciatevi indurre in errore. I grandi spiriti sono degli scettici. Zarathustra è uno scettico. La gagliardia, la *libertà* che nascono dalla forza e dall'eccesso di forza dello spirito *sono dimostrate* dalla scepisi. Gli uomini della convinzione non sono da prendere in alcuna considerazione per tutto quanto è fondamentale sul valore e disvalore. Convinzioni sono carceri. Non vedono abbastanza lontano, non vedono *sotto* di sé: ma per poter intervenire sul valore e disvalore, si devono vedere cinquecento convinzioni *sotto* di sé – *dietro* di sé... Uno spirito che vuole un qualcosa di grande, e che vuole anche i mezzi per ottenerlo, è necessariamente uno scettico¹³³.

La libertà da ogni specie di convinzione coincide con il *saper* guardare liberamente, è «*parte integrante della forza*», la negazione dell'«uomo della credenza», il «credente», in quanto uomo dipendente, «un uomo che non può disporre se stesso come scopo, che non può in generale disporre scopi derivandoli da se stesso. Il 'credente' non *si* appartiene, egli può essere soltanto un mezzo, egli deve essere *usato*». Ogni fede è essa stessa una sorta di rinuncia sé, di autoalienazione. La condizione patologica del credente lo rende un fanatico al pari di Savonarola, Lutero, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon, tutti spiriti malati, «epilettici dell'idea».

Assumendo, dunque, la filosofia come vita, Nietzsche ha la coscienza di portare a totale compimento ciò per cui altrove aveva affermato valesse la pena di vivere. E uno dei motivi è proprio l'incontro con il «libero pensiero» di Montaigne. Incontro che lascia un segno tangibile non solo là dove il Bordolese è richiamato direttamente. Al di là dei rinvii espliciti, gli *Essais* rappresentano per Nietzsche non solamente un «libro europeo», anello della «grande catena del Rinascimento», un libro che si eleva al di sopra del «gusto nazionale» et dei «colori filosofici», ma anche libro di «*pensieri reali*» – che riguardano l'autodeterminazione del soggetto, perché non scritto per bambini o fanatici. Lo scetticismo montaigneano rimane una fonte inesauribile del pensiero nietzscheano in quanto macchina da guerra contro il «fanatismo morale» (*Moral-Tarantel*). *Ecce homo* è una sorta di *Essais* in miniatura, soprattutto quando Nietzsche *dimentica* Montaigne, come Montaigne dimenticava le sue proprie fonti, i fiori del suo miele, incorporandole a sé, al sé/libro «en chair et en os» (III, 5, 844B).

Il filosofo tedesco, a più riprese, dichiara di ritornare «sempre a un piccolo numero di vecchi francesi» e di avere «qualche cosa della petulanza di Montaigne nello spirito, e chi lo sa? forse nel corpo. Montaigne è stato il suo ristoro forse per affinità di temperamento. Agendo nel «corps solide» del testo del filosofo «impremedité et fortuite» (II, 12, 546C), la «petulanza» ha lasciato la sua traccia anche nell'invocazione finale ad Apollo, sigillo degli *Essais* – invocazione della

¹³⁰ NF, estate-autunno 1884, 26 [435], p. 244.

¹³¹ NF, giugno-luglio 1885, 36 [7], p. 229.

¹³² WS, 11, p. 140.

¹³³ AC, 54, p. 241.

protezione «de santé et sagesse, mais gaye et sociale». Nietzsche è ben cosciente che la *sagesse/santé* in Montaigne è il risultato del *rasoir* della ragione che l'ha condotto dalla critica della conoscenza mediante lo scetticismo – del «dubbio del dubbio» secondo Nietzsche – alla *conversione* dello scetticismo stesso. Proprio dalla lettura di Montaigne, Nietzsche diviene quello «scrutateur sans connaissance» (III, 9, 1001B) che deve imparare a «organizzare il caos» e divenire, l'espressione è ancora di Nietzsche, uno «speranzoso» (*Hoffend*), sapendo innanzitutto misurare la sua forza «su se stesso in quanto opera». «Noi siamo esperimenti» (prove, *essais*)¹³⁴.

Nella *Prefazione a Umano, troppo umano*, I, Nietzsche sembra ricostruire, identificandolo al proprio, il percorso intellettuale e morale di Montaigne verso la «grande santé», questo eccesso, preciserà, «che dà allo spirito libero la pericolosa prerogativa di poter vivere d'ora innanzi *per esperimenti*»: «Si mon ame pouvoit prendre pied, je ne m'essaierois pas, je me resoudrois; elle est toujours en apprentissage et en espreuve» (III, 2, 805B). E *Umano, troppo umano*, si sa, è libro per «spiriti liberi», «malinconico-coraggioso», frutto di «sospetto», «geli» e «angosce della solitudine», «a cui ogni *assoluta diversità di sguardo* condanna chi da essa è affetto»; è un riposarsi in se stesso, per dimenticarsi temporaneamente, artificio procurato – ristabilimento, cura –, con la fede «di non essere solo a tal punto, di non *vedere* da solo». Nietzsche parla di un «magico presentimento di affinità e uguaglianza nel vedere e desiderare, riposare nella confidenza dell'amicizia, una cecità a due senz'ombra di sospetto e senza punti interrogativi, un godimento dei primi piani, della superficie, di ciò che è vicino, prossimo, di tutto ciò che ha colore, epidermide, appariscenza». Il compagno del passato – con cui condivide la stessa petulanza – anch'egli contava sull'*amicizia cecità a due* (lui e il suo doppio, La Boétie), e al momento in cui si è verificata la separazione dal suo amico, lo spirito libero ha attuato la «grande separazione» per ricostruirne la superficie, il vicinato, la prossimità, con un «volontario inganno» (la scrittura degli *Essais* come supplemento alla conversazione perfetta, ormai negata); tutto permetterà di incamminarsi di nuovo verso la *salute*: «e che mai potete sapere di tutta la falsità che ancora mi è *indispensabile*, perché io possa ancora permettermi il lusso della mia veracità?»¹³⁵.

Qui Nietzsche non cita Montaigne, ma annovera tra gli «inganni volontari» la sua recezione di Schopenhauer e Wagner. Le analogie sono evidenti. Parla *come* Montaigne; ha scritto anch'egli un libro per tenersi compagnia nell'assenza di *amicizia-cecità-a due*: contro malattia, solitudine, allontanamento, *acedia*, inattività. Libro come ristoro, bravo compagno e fantasma, il cui oggetto è se stesso e la sua opera (*Ecce homo*). Solo uno spirito libero può portare a termine l'*evento decisivo* della «grande separazione», della *retraite*. Montaigne, spirito libero, ha maturato e ne ha portato, forse per primo, l'*avvenimento* nella modernità.

Al «libero pensiero di Montaigne», si trovano allusioni anche nei *Frammenti postumi* dell'estate-autunno 1884¹³⁶. Anche se qui è Shakespeare a portare a compimento quel libero pensiero. Ma chi è lo spirito libero? Lo spirito libero è «nemico della catena», il «non-adoratore», «colui che pensa diversamente da come, in base alla sua origine, al suo ambiente, al suo stato e ufficio, o in base alle opinioni dominanti del tempo, ci si aspetterebbe che egli pensasse [...]». Nell'aforisma *Esprit fort*, inoltre, Nietzsche afferma che se si identifica lo *spirito forte* in chi è attaccato alla tradizione e agisce non chiedendo ragioni, lo spirito libero si presenta sempre «debole», «specialmente nell'agire; giacché egli conosce troppi motivi e punti di vista, e ha perciò una mano incerta, non esercitata». Arriva a concepire il «dubbio del dubbio» e a esplicitare tutta la debolezza della sua ragione. Negli *Essais* molti capitoli vanno in tale direzione.

Ma in fondo, Nietzsche pensa che la «grande separazione», l'*arrière-boutique*, in quanto «volontà di determinarsi», «questa volontà di volontà libera», sia a suo modo una sorta di malattia: «quanta malattia si esprime nei selvaggi tentativi e stranezze con cui il liberato, il separato, cerca ormai di dimostrare a se stesso il suo dominio sulle cose». Ma una malattia utile. Lunga è la via per giungere dopo «anni di esperimenti», di *saggi*, a «quell'enorme, straripante sicurezza e salute» che

¹³⁴ *M*, V, 548, p. 259; V, 453, p. 223.

¹³⁵ *MA*, I, *Prefazione*, 1, p. 1.

¹³⁶ 26 [42], p. 144.

non può fare a meno della malattia stessa, come di un mezzo e amo di conoscenza, fino a quella *matura* libertà dello spirito, che è tanto padronanza di sé quanto disciplina del cuore, e che apre la via a molti e opposti modi di pensare, fino a quella interiore apertura e raffinatezza derivante dalla sovrabbondanza, che esclude il pericolo che lo spirito si perda e per così dire si innamori delle sue stesse vie e resti fisso, inebriato in un punto qualsiasi, fino a quell'eccesso di forze plastiche, capaci di guarire a fondo, formare di nuovo, ricostituire, che è appunto il segno della *grande salute*¹³⁷.

Volontà di salute. Per Montaigne, in quanto «conoscitore» di uomini, grande moralista, che aveva nel corpo la sua «volontà» e il suo «carattere», la *retraite* è la via della sua guarigione per ritornare ed essere nel mondo: «È saggezza, saggezza di vita, somministrarsi per lungo tempo la salute stessa solo a piccole dosi: così si imparerà a divenire padrone di sé e delle proprie virtù: esse diverranno strumenti accanto ad altri strumenti. Si imparerà a comprendere ciò che appartiene alla prospettiva in ogni giudizio di valore: lo spostamento, la deformazione e l'apparente teleologia degli orizzonti e ogni altra cosa che fa parte della prospettiva»¹³⁸.

Spostamento, deformazione, apparente teleologia degli orizzonti. Quella «reale serenità» procurata dal «vedere il dio vincitore accanto a tutti i mostri che egli ha combattuto» – i suoi mostri e le sue chimere – Montaigne l'avrebbe in comune con Schopenhauer. I grandi vincitori sono diventati come quei saggi che, per aver pensato le cose più profonde, amano le più vive: «Essi parlano realmente, non balbettano e neppure ripetono meccanicamente; essi si muovono e vivono realmente, e non a quel modo di maschere sinistre nel quale solitamente gli uomini vivono»¹³⁹. Per loro, parola, vita, movimento, grande ritmo, coincidono. La loro sanità è la saggezza: «“un'anima in cui alberghi la saggezza renderà sano con la sua sanità anche il corpo”; così dice Montaigne ed io do oggi volentieri il mio assenso a queste parole, come uno che ha in questo campo un'esperienza personale. “Non c'è niente di più allegro, più sveglia – e quasi direi più divertente – del mondo e della sua saggezza”»¹⁴⁰. Del suo *giubilo*.

Intus/foris. *Cultura interna per barbari esterni*

Ma è proprio il tema della saggezza o l'arte della vita, ovvero la gioia di vivere, a condurre Nietzsche al problema dell'apparenza, lungo un percorso sottile e, al tempo stesso, marcato. *Aliis laetus, sibi sapiens*: «il vero pensatore rasserena e allieta sempre, sia che egli esprima la sua serietà o il suo scherzo»¹⁴¹ – «intimamente e profondamente». Una serenità di cui il Bordonese è ben consapevole ed esprime in *De l'istitution des enfans* («La plus expresse marque de la sagesse c'est une esjouissance constante: son estat est comme des choses au dessus de la Lune: tousjours serein», I, 26, 161C), facendola interagire con il concetto di esemplarità, propria di chi fa professione di quel che dice, pratica la sua vicinanza alla platonica «armonia attica» del *Lachete* o alle senecane *Lettere a Lucilio*. La parola deve corrispondere all'azione («[A] Voyla ses mots, [C] excellens comme est son usage», II, 35, 750) e così il filosofo potrà portare «dietro di sé popoli interi». Nietzsche reputa che la storia indiana ne sia rappresentazione tangibile nel suo coincidere con «la storia della filosofia [indiana]». L'esempio deve essere dato con la «vita visibile» e non solo con i libri: «con l'aspetto, l'atteggiamento, il vestito, il cibo, i costumi ancor di più che con il parlare o addirittura con lo scrivere». Era stato anche l'insegnamento dei filosofi greci. I tedeschi sono ben lungi dall'avere «questa coraggiosa visibilità di una vita filosofica». Qui la visibilità (l'apparenza, il manifestarsi) gioca un ruolo positivo e fondamentale, ma mostra ancora una volta a Nietzsche la sua ambiguità di fondo, formulante una sorta di paradosso – l'ambiguità dell'essenza stessa dell'apparire che si compone in una precisa critica al dimidiamento privato-pubblico, *foris ut moris, intus ut libet*.

¹³⁷ MA, I, Prefazione, 4, p. 7.

¹³⁸ *Ibid.*, 6, p. 9.

¹³⁹ SE, 2, p. 372.

¹⁴⁰ NF, agosto-settembre 1885, 40[59], pp. 343-344.

¹⁴¹ SE, p. 371.

Mentre la filosofia «schiude all'uomo un asilo dove nessuna tirannide può penetrare, la caverna dell'intimo, il labirinto del petto», la caverna/labirinto diviene al contempo il 'luogo' dove i solitari si nascondono e il recesso celante il (loro) più grande pericolo: la «visibilità». Nascondiglio senza velo, ovvero velo che non può nascondere. I solitari, messa in salvo la loro libertà nell'intimo (*intus ut libet*), sono comunque «costretti a vivere esternamente, a divenire visibili, a farsi vedere»: per i legami contratti con nascita, domicilio, educazione, patria, caso, invadenza degli altri. Mentre lo spirito libero cerca solo «verità e onestà» e odia «più della morte» che «la parvenza sia necessità», la «rete di equivoci» (il «fuori») lo costringe nel flusso e il riflusso di false opinioni, adattabilità, mezze concessioni, silenzio indulgente.

Se in Montaigne la tanto invocata aderenza al costume (*foris ut moris*), la sua «contrarietà» alle *nouvelletez*, si trasforma, in realtà, in una presenza attiva del foro interiore, *alias* nella sua testuale soggettiva identità e libertà (*intus ut libet*) – ma non nel raddoppiamento del soggetto in un interno e in un interno –, Nietzsche capisce che il «dimidiamento» non funziona e che la cultura interna rischia di divenire barbarie esterna; il contrasto tra dentro e fuori rende l'esterno ancor più barbarico. Per una economia intrinseca dell'accogliente, ciò che si riceve con eccessiva abbondanza viene subito eliminato e espulso. All'esterno sempre più indulgenti e accomodanti; così nasce l'abitudine a non prendere più sul serio le cose reali e a praticare la resa della «“personalità debole”», sulla quale l'esistente lascia scarsa impressione. Si allarga l'abisso tra contenuto e forma, sino all'insensibilità per la barbarie. Spetta alla memoria il compito di ricevere instancabilmente «cose degne di essere sapute» da riporre accuratamente nei suoi «cassetti», in una sorta di pantoteca bodiniana. La forma viene considerata come convenzione, travestimento, finzione. Forma e sostanza, invece, sono estremamente legate come espressione l'una dell'altra. La tarda chiosa montaigneana non induce a equivoci: «Nous aurons bien les vices de l'apparence, quand nous aurons eu ceux de l'essence» (III, 5, 888C). La forma è rifiutata in nome del senso del contenuto, dell'interiorità, ma con il rischio che «il contenuto stesso, che si suppone non possa essere visto esternamente, potrebbe un bel giorno volatizzarsi: ma esternamente non si noterebbe nulla [...]».

L'azione visibile non è l'azione complessiva. E quando l'interiorità non è più «indenne», se lo chiedeva già Montaigne, che cosa si può credere e sperare, se la fonte della speranza è intorbidita, se «l'interiorità ha imparato a far salti, a danzare, a truccarsi, a manifestare con astrattezza e calcolo, e a perdere lentamente se stessa?».

Il tema dell'«apparenza», ancora una volta, sembra unire a doppio filo Montaigne e Nietzsche. Se non è possibile accedere alla comunicazione con l'essere e si può «dipingere» solo il passaggio; se si accetta il corpo, quindi il messaggio sensoriale, si è anche consapevoli – Montaigne lo è – che nemmeno la fisiologia, pur con la sua centralità per lo spirito, potrà mai consentire alcuna *partecipazione* (o comunicazione) all'essere, mentre l'universo sensibile rimane il luogo di incontro della comunità umana, di uomini che vivono in mezzo a uomini.

Il presupposto è che l'essenza non può che apparire e che quindi l'apparenza non è dissociabile dall'essenza ma il suo modo di manifestarsi. Quello che si dissimula è anche ciò che si esprime, «quello che domanda di non essere più soppresso o strappato via, ma rispettato e interpretato». Montaigne, che non rinuncia mai a mantenere viva l'esigenza della veridicità e perviene alla consapevolezza che «somme me voyci apres à achever cet homme, non à en refaire un autre. Par long usage cete forme m'est passée en substance, et fortune en nature» (III, 10, 1011B), accetta in questo senso l'«apparenza», rendendo possibile la sottile omologia con la posizione nietzscheana. I testi di Nietzsche sono noti, a cominciare dal celebre aforisma dedicato a Eraclito in *Il crepuscolo degli idoli*: «La “ragione” è la causa del nostro falsificare la testimonianza dei sensi. In quanto i sensi ci mostrano il divenire, lo scorrere, il cambiamento, non ingannano [...] Ma Eraclito avrà ragione in eterno nell'affermare che l'essere è una vuota finzione. Il mondo “apparente” è l'unico mondo: il “vero mondo” è solo un'aggiunta mendace [...]». Tranne, forse, l'epilogo finale nella sua configurazione radicalizzante, l'indicazione nella propria struttura eraclitea avrebbe potuto essere sottoscritta in pieno da Montaigne, il quale annunciava che l'uomo non possedendo alcuna comunicazione con l'essere (I, 3, 17C; II, 12, 601A) erige a sua realtà il

divenire, lo scorrere, il passare; l'apparire dell'essere (io e il mondo), di ciò che l'uomo può cogliere con i propri strumenti, con la sua ragione «guastafeste» («raison trouble-feste», III, 9, 996B), che deve pur sempre darsi limiti e confini. In assenza di comunicazione con l'essere, l'individuo possiede i beni per immaginazione e i mali per essenza (una sorta di «male radicale», II, 12, 489B), e cammina sui propri passi («Nous n'allons pas, nous rodons plus tost, et tournoions ça et là», III, 6, 907b). L'esercizio del dubbio non può minare il suo stesso presupposto/risultato, la presa di coscienza «que *notre connoissance soit foible en tout sens*, nous ne voyons ny gueres loin, ny guere arriere; elle embrasse peu et vit peu, courte et en estandue de temps et en estandue de matiere» (*ibid.*, corsivo nostro). Stesso destino per la filosofia: «La philosophie ne me semble jamais avoir si beau jeu quand elle combat nostre presumption et vanité, quand elle reconnoit de bonne foy son irresolution, sa foiblesse et son ignorance» (II, 17, 634A).

Se, per una sorta di infelicità della coscienza, la ragione umana si spinge per sua natura verso l'abisso fetonteo (nel quale inevitabilmente ricade), l'uomo deve imparare a *sperimentare* la costruzione dei propri confini, nonostante non sia portato alla «moderazione», all'idea della frontiera, e abbracci senza veramente stringere, in una sorta di dono perverso, una *largesse* illusoria, una misura senza misura effettuale. In nulla l'uomo sa fermarsi al limite: anche nel sapere si pone compiti eccedenti il potere o il dovere legittimi («il se taille de la besongne bien plus qu'il n'en peut faire et bien plus qu'il n'en a affaire [...]»: III, 12, 1308B). «Siamo sempre nella nostra rete, noi ragni, e qualunque cosa venga imprigionata qua dentro, non la potremmo acchiappare se non in quanto è ciò che si fa appunto prendere nella *nostra* rete», ripeteva Nietzsche nell'aforisma 117 di *Aurora*, mentre richiama la ripresa montaigneana dei sensi come «prigione» e della presunta mancanza nell'uomo di altri sensi per «misurare» il mondo. Nietzsche si riferisce, con buona probabilità, *direttamente* a Montaigne: «I sensi sono ancora una volta i fondamenti “di tutti i nostri giudizi e di tutte le nostre conoscenze” – non esiste assolutamente scampo, né alcuna strada per scivolare e sgattaiolarsene via nel *mondo reale*». L'*Apologie de Raymond Sebond* aveva ribadito che è comunque «malaisé de donner bornes à nostre esprit: il est curieux et avide, et n'a point occasion de s'arrester plus tost à mille pas qu'à cinquante» (II, 12, 560A). Anche se poi Montaigne legge nella tendenza naturale a voler oltrepassare i propri limiti, com'è risultato, anche un segno di generosità¹⁴², di una tensione verso nuovi possibili, i cui ingredienti sono «stupore», «caccia», «ambiguità»: «Nul esprit genereux ne s'arreste en soy: il pretend tousjours et va outre ses forces; il y a des eslances au delà de ses effects; s'il ne s'avance, et ne se presse et ne s'accule et ne se choque, il n'est vif qu'à demy» (III, 13, 1068C). E ancora: «ses poursuites sont sans termes, et sans forme [...]» (*ibid.*, B).

Ut aliud nascatur montanus. *Il complesso di Empedocle*

Mentre i due filosofi approdano a una conclusione per larga parte assimilabile, anche Montaigne evidenzia quel girare «sans cesse en ce cercle» (II, 13, 610A), lo stesso «circolo perfetto» in cui, a volte, conficcherebbe di buon grado una *cheville* (II, 17, 655C). Un 'eterno ritorno' nel senso che il corso delle azioni deve essere condotto comunque «en rond», «duquel les deux pointes se tiennent et terminent en nous par un brief contour» (III, 10, 1011B) – e non «en ligne droite» che faccia capo altrove. Le azioni che si compiono senza questo giro, «s'entend voisine reflexion et exentielle», sono azioni «erronées et maladives».

Ma se, sulla stessa scena originaria, Eschilo pensa per primo «la verità immutabile» come rimedio del dolore «provocato dall'annientamento della vita», Nietzsche (come Leopardi) sembra inverare la coincidenza tra «verità» e «dolore» in una sorta di genesi imperfetta e, a tratti, agonica: la verità è la causa del dolore; in quanto annientamento della vita e delle cose, non può comporsi a 'rimedio del male'. La verità come rimedio è quella che soggioga il «divenire angosciante» del mondo con il «giogo» della ragione della tradizione occidentale. Mentre una forte ambivalenza stringe la riflessione di Nietzsche (e Leopardi) alla *trama* del pensiero dell'Occidente e si attesta

¹⁴² Cfr. *supra*, III, 4.

quale prima espressione della volontà di liberarsi dal giogo e, al tempo stesso, della coscienza dell'inevitabilità di tale liberazione, nella stessa prospettiva, il divenire – inteso come «dolore che angoscia» – liberato dal giogo rende visibile il nulla da cui tutto proviene e a cui tutto ritorna. In fondo lo stesso «fuoco annientante», capace di rendere ragione dell'evidenza originaria e del «complesso» di Empedocle che *eternamente* si getta nel vulcano ardente, radicalizzazione paralizzante e incondizionata di un principio dell'*eterno* che, sul piano della contingenza storica, apparirà comunque estremo a Nietzsche. Nulla potrebbe ripresentarsi mai identico, a scapito dell'idea stessa di una «storia monumentale»:

ciò che fu possibile una volta potrebbe presentarsi come possibile per la seconda volta solo se i Pitagorici avessero ragione nel credere che, per una medesima costellazione dei corpi celesti, anche sulla terra si dovessero ripetere le medesime cose fin nei minimi particolari: sicché quando le stelle avessero una certa posizione reciproca, uno Stoico si unirebbe sempre di nuovo con un Epicureo per assassinare Cesare, e in un'altra posizione Colombo scoprirebbe sempre di nuovo l'America. Solo se la terra cominciasse ogni volta la sua commedia dopo il quinto atto, se fosse stabilito che la stessa concatenazione di motivi, lo stesso *deus ex machina*, la stessa catastrofe ritornassero a determinati intervalli, allora il potente potrebbe desiderare la storia monumentale secondo una piena iconica *veracità*, ossia ogni fatto nella sua particolarità e unicità esattamente formate¹⁴³.

Qui il pensiero nietzscheano sembra ritenere una eco anche dei versi 854-869 del terzo libro del *De rerum natura*, inconsapevole di un'annotazione ironica vergata da Montaigne sul suo esemplare circa la infinità degli atomi e la loro ipotetica capacità di infinita aggregazione, in cui potrebbe fare il suo gioco il caso nella ripetizione dell'identico (tesi respinta da Lucrezio). Riprendendo il passo lucreziano il Bordoiese annota ironicamente: «*Ut sunt diversi atomorum motus non incredibile est sic convenisse olim atomos aut conventuras ut alius nascatur montanus 251/*»¹⁴⁴. Data la varietà dei movimenti degli atomi, dunque, non è inimmaginabile che altre volte gli atomi si siano aggregati e che si possano riaggregare da far nascere *un altro Montaigne*. Ma il passo lucreziano, concentrato sulla vanità del timore della morte (se l'anima muore con il corpo, la morte non è nulla per l'uomo che non esisterebbe più nemmeno se l'anima sopravvivesse, perché l'io è fusione di anima e corpo) aveva precisato: «*Nec, si materiem nostram collegerit aetas / post obitum rursumque redegerit ut sita nunc est, / atque iterum nobis fuerint data lumina vitae, / pertineat quicquam tamen ad nos id quoque factum, / interrupta semel cum sit repetentia nostri. / et nunc nil ad nos de nobis attinet, ante/qui fuimus, / neque iam de illis nos adficit angor*»¹⁴⁵. Quest'uomo non esisterebbe più nemmeno se gli atomi ricostituissero 'identico' il nostro essere, perché sarebbe interrotta la continuità della coscienza. Per quanto la morte tardi a venire, nulla è sottratto all'eternità della morte. Lucrezio, anticipando la possibile obiezione, per confutarla in anticipo, aggiunge – e su questo punto specifico si innesta l'annotazione manoscritta montaigneana: *Nam cum respicias*:

*Nam cum respicias immensi temporis omne / praeteritum spatium, tum motus materiai / multimodi quam sint, facile hoc adcredere possis, / semina saepe in eodem, ut nunc sunt, ordine posta / haec eadem, quibus e nunc nos sumus, ante fuisse. / Nec memori tamen idquimus reprehendere mente; / inter enim ictast vitae pausa vageque / deerrarunt passim motus ab sensibus omnes. / Debet enim, misere si forte aegreque futurumst; / ipse quoque esse in eo tum tempore, cui male possit / accidere. Id quoniam mors eximit, esseque prohibet / illum cui possint incommoda conciliari, / scire licet nobis nihil esse in morte timendum/nec miserum fieri qui non est posse, neque hilum / differre an nullo fuerit iam tempore natus, / mortalem vitam mors cum immortalis ademit*¹⁴⁶.

¹⁴³ *HL*, II, 2, p. 276.

¹⁴⁴ *MS*, p. 134; *ML*, p. 324.

¹⁴⁵ *LUCR.*, *De rerum natura*, 854-857[865] («Né, se il tempo raccogliesse la nostra materia dopo la morte e di nuovo la ordinasse come ora è disposta, e ancora a noi fosse dato il lume della vita, ci toccherebbe per niente anche questa vicenda, una volta che fosse interrotta la continuità della nostra coscienza. Anche ora, niente ci importa di noi, quali fummo prima, né ormai per quelli affanno ci coglie»).

¹⁴⁶ *Ibid.*, 858-869 («In verità, se ti volgi a guardare tutto lo spazio trascorso del tempo infinito, quindi i moti della materia, come siano molteplici, facilmente puoi spingerti a credere che questi medesimi atomi, dei quali siamo ora formati, nel medesimo ordine attuale siano stati già più volte disposti. Eppure non possiamo riaffermarlo con la

Il commento di Lambino sottolinea il tratto retorico dell'argomentazione lucreziana e classifica il ragionamento come una antipofora (*anthypophora*), figura retorica, vicina alla prolessi, in cui l'oratore previene un'obiezione contraria per confutarla; l'obiezione è confutata e rifiutata dal significato di un'inferenza contraria o da una possibile contraria affermazione:

[...] poterat enim quispiam ita dicere: qui fieri potest, ut alius ego vel multis ante seculis fuerit, vel multis post seculis nascatur ex eadem materia? huic igitur respondet non esse incredibile, si retro spectemus praeteriti temporis spatium immensum, et si consideremus materiae motus varios, et multiplices, primordia rerum, ex quibus constat hodie homo aliquis singularis, eodem ordine et olim posita fuisse, quo nunc sunt ordine collocata; et posthac eodem collocatum iri. negabit tamen infra etiam si hoc detur, eundem, qui nunc sit, aut olim fuisse, aut posthac futurum: quia scilicet vitae interruptio facta sit per mortem¹⁴⁷.

Mi sono destato di colpo in mezzo a questo sogno

Ed è a proposito dell'apparenza e del sogno – la persuasione che la vita sia sogno, quindi «coscienza della parvenza» – che i percorsi di Montaigne e Nietzsche torneranno a incrociarsi. Nel discutere il concetto di «parvenza», Nietzsche si sente posto in modo nuovo, in quanto «uomo della conoscenza», di fronte al concetto stesso di esistenza: esistenza dell'antica umanità e animalità, tempo dei primordi e intero passato di ogni essere sensibile che continua dentro di sé a meditare, amare, odiare:

mi sono destato di colpo in mezzo a questo sogno, ma solo per essere cosciente che appunto sto sognando, e che *devo* continuare a sognare se non voglio perire [...] Che cos'è ora, per me, «parvenza»? In verità non l'opposto di una sostanza – che cos'altro posso asserire di una sostanza qualsiasi se non appunto i soli predicati della sua parvenza? In verità, non una maschera inanimata che si potrebbe applicare ad una x sconosciuta e pur anche togliere! Parvenza è per me proprio ciò che opera e vive, che si spinge tanto lontano nella sua autoderisione da farmi sentire che qui tutto è parvenza e fuoco fatuo e danza di spiriti e niente di più – che tra tutti questi sognatori anch'io, "l'uomo della conoscenza", danzo la mia danza; che l'uomo della conoscenza è un mezzo per prolungare la danza terrena e con ciò appartiene ai sovrintendenti alle feste dell'esistenza; e che la sublime consequenzialità e concomitanza di tutte le conoscenze è, forse, e sarà il mezzo più alto *per mantenere* l'universalità delle loro chimere di sogno e la generale comprensione reciproca di questi sognatori e con ciò appunto *la durata del sogno*¹⁴⁸.

L'essenza, allora, non può che apparire. Tra essenza, sostanza e apparire non c'è opposizione o occultamento: della sostanza si predicano le sue apparenze che sono il suo modo proprio di vivere e agire. È la parvenza, non la sostanza, a costituire il tutto, il tutto 'di sogno', parvenza anch'esso, in cui diviene visibile e abitabile la conoscenza stessa, insieme alla consequenzialità e concomitanza di tutte le conoscenze che, sin quando attuano la generale comprensione reciproca, contribuiscono a determinare la stessa durata del sogno.

Non c'è alcun indizio serio che conduca ad attribuire maggior valore alla verità piuttosto che all'apparenza. Chi ritiene che la verità abbia più valore dell'apparenza è guidato da un vero e proprio pregiudizio morale o da cattiva dimostrazione:

memoria: frammezzo è gettata una pausa della vita, e dispersi vagarono ovunque tutti i moti lontani dai sensi. Ma poiché la morte ci toglie, e impedisce che esista l'uomo a cui possono apprendersi gli affanni, intendiamo che niente dobbiamo temere nella morte, né può essere infelice chi non esiste, e che nulla differirebbe se ancora non fosse mai nato, quando la morte immortale gli ha tolto la vita mortale»).

¹⁴⁷ L'idea è suggerita a Montaigne da Lambino, che nella stessa sezione di testo sotto l'intestazione «Prohibitque illum, cui possint» commenta: «Videtur hic locus pugnare cum iis quae supra dixi, ex materia alicuius hominis alium hominem multis post seculis nasci posse, qui sit quodam modo idem alter. respondeo hoc quidem supra dictum esse: sed non ea mente, eave gratia, ut asseueraret, eum qui ex materia mei, verbi gratia, multis post vel saeculis, vel annis nasceretur, fore alterum me: sed ut ostenderet etiam id fieri, nihil hoc tamen neque ad eum, qui ante vixisset, eius qui postea ex eadem materia exiturus esset, casus: neque ad eum qui postea ex eadem materia conflatus, victurus esset, eius qui ante vixisset, incommoda pertinere». Cfr. SCREECH, *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius*, pp. 134-6.

¹⁴⁸ *FW*, I, 54, p. 87.

Si voglia dunque confessare a se stessi quanto segue: che non ci sarebbe assolutamente vita, se non sulla base di valutazioni e di illusioni prospettiche; e se si volesse con il virtuoso entusiasmo e la balordaggine di alcuni filosofi togliere completamente di mezzo il “mondo apparente”, ebbene, posto che voi possiate far questo, – anche della vostra “verità”, almeno in questo caso, non resterebbe più nulla! Sì, che cosa ci costringe soprattutto ad ammettere che esista una sostanziale antitesi di “vero” e “falso”? Non basta forse riconoscere diversi gradi di illusorietà, nonché, per così dire, ombre e tonalità complessive, più chiare e più oscure, dell’apparenza, – differenti *valeurs*, per usare il linguaggio dei pittori? Per quale ragione mai il mondo, *che in qualche misura ci concerne*, – non potrebbe essere una finzione? E se a questo punto qualcuno domandasse “ma non si richiede per ogni finzione un autore”? – non gli si potrebbe rispondere chiaro e tondo: E perché mai? Codesto “si richiede” non rientra forse nella finzione? Non è forse permesso essere alla fine un po’ ironici verso il soggetto, come verso oggetto e predicato? Non potrebbe forse il filosofo innalzarsi al di sopra della fiducia nella grammatica?

In un frammento postumo datato agosto-settembre 1885, Nietzsche precisa: «“illusione” come la intendo io è la vera e unica realtà delle cose, ciò a cui soltanto spettano tutti i predicati esistenti, e che si può indicare nel modo relativamente migliore con tutti i predicati, cioè anche con quelli opposti». «Illusione» è da intendersi in rapporto a «verità logica», quindi esprime la sua *inaccessibilità* ai procedimenti e alle distinzioni logiche: «Io perciò non contrappongo “illusione” e “realtà”, ma prendo viceversa l’illusione come realtà, che si contrappone alla trasformazione in un “mondo di verità” immaginario». L’apparenza è restituita a quella preminenza che lo stesso Montaigne le aveva concesso. Nietzsche con il suo «eterno ritorno» ritrova i «cerchi» in cui Montaigne vedeva scorrere il corso della storia (Starobinski)?¹⁴⁹ Non solo quindi, «moy je me roule en moy mesme» (II, 17, 658A): l’invocazione vale anche per il corso del mondo: «si je pouvoy planter une cheville à nostre rouë et l’arrester en ce point, je le ferois de bon coeur» (*ibid.*, 655C). L’apparenza assume, allora, il ruolo di realtà plenaria.

Non una maschera inanimata

Se Montaigne è preoccupato di «mesnager sa volonté», configura cioè un’economia della volontà (III, 10, 1003B) in cui la volontà ceda al giudizio evitando così di divenire «violenta e tirannica», comunque di ostacolo, solo il giudizio (e non la volontà) può far buon uso delle apparenze (si ché nel «lungo uso» la forma si è trasformata in sostanza). Il filosofo di Bordeaux ormai è dell’avviso che i desideri vadano circoscritti e che la riconciliazione sa di succedere a una negazione. Si era liberato dalla «commedia del mondo», riconoscendo un valore etico al *topos* del «teatro», consegnandogli, come altri umanisti, un valore altamente simbolico. Per questo non si lascia sedurre dal «dogmatismo delle essenze nascoste» e ritorna all’apparenza conservando nella memoria tutta la distanza che il movimento vi ha frapposto (III, 8).

Montaigne è ormai divenuto consapevole che la stessa interiorità, come *valore*, si realizza in rapporto e attraverso la comunicazione e l’esteriorizzazione, la visibilità; la coscienza libera non è la coscienza unitaria ma si oppone al mondo e abita il mondo; sta comunque in guardia. Tale processo di educazione dello sguardo lo conduce a stabilire un presupposto irrinunciabile tra comunicazione e apparenza, sino a «rivalutare» quest’ultima (esteriorità e mondo fenomenico del presentarsi del sé) quale anello di saldatura tra comunicazione ed esteriorità. In un certo senso, la rivalutazione coinvolge anche le «buone maniere» dell’apparenza, configurate come primi passi verso la socievolezza, l’esteriorizzazione e l’uscire da sé per eccellenza: «la science de l’entregent»,

¹⁴⁹ Ma i «cerchi» di Montaigne si compongono piuttosto in una spirale che ricorda una suggestione coglibile nella ‘visione’ del mito plutarco di Timarco (*De genio Socratis*, 589F): «quando le isole raggiungevano la sommità dei flutti, ritornavano indietro; tuttavia non si dirigevano al punto di partenza, né seguivano un percorso circolare, ma a ogni giro avanzavano un poco descrivendo una spirale». Nella traduzione di Amyot, *De l’Esprit familier de Socrates*, 644G: «Quant aux revolutions de ces Isles tournans ensemble, elles les retirent un peu, et iamais ne conioingnent la fin avec le commencement, ny ne font pas un cercle entier et parfait, ains gauchissent les bouts faisants en tournant une ligne de tortis et volute».

della *civilité*, «est une très utile science»¹⁵⁰. Essa si configura, come suggerirà anche Kant, quale «conciliatrice des premiers abords de la société» e «par consequent nous ouvre la porte à nous instruire par les exemples d'autrui, et à exploiter et produire nostre exemple, s'il y a quelque chose d'instruisant et communicable» (I, 13, 49C).

Ma l'apparenza è anche quella che procura al Bordoiese la conciliazione tra salute personale e comunicazione. Il divenire interiore si configura come saggezza nel momento in cui il rapporto con sé si misura sul rapporto con gli altri – la *gaiezza socievole inseparabile dall'arte del conversare*.

Proprio Montaigne, che si era espresso a più riprese in modo così negativo sulla ragione, fa ricorso alla «semence de la raison universelle empreinte en tout homme non desnaturé» (III, 12, 1059C). Se niente è in nostro potere, se non siamo capaci di autonomia, se la precisione della legge non può eguagliare la varietà dei casi; se la ragione non potrà pensare la vita pubblica che s'infrange in mille conflitti particolari; se la corruzione è fuori e dentro, se la stessa divisione tra esterno e interno è astratta, come quella tra necessità e libertà, e l'uomo è indivisibilmente dentro e fuori – e la doppiezza allora cessa di essere possibile: esterno e interno non si distinguono per «foiblesse et [...] mensonge» (II, 12, 596) –, bisogna allora entrare nel mondo «et nous avons besoin d'une règle pour ce moment là».

Ritornare al mondo (che non si è mai lasciato) con delle regole: «La defaillance d'une vie est le passage à mille autres vies» (III, 12, 1055B). Il pensiero si interroga, dubita, si contraddice. La critica al sapere umano risulta distruttiva a patto che riguardi l'idea di un sapere intero, assoluto. La ragione di dubitare diviene la stessa per cui credere: la critica rende più preziose azioni e opinioni. Il punto fisso di cui si ha bisogno è che esiste un'opinione e un'apparenza del vero e del bene: noi siamo per gli altri e la loro opinione arriva a noi. Ma il dubbio è il primo criterio per chi voglia «restare» al mondo:

D'autant que nous avons cher, estre; et estre [qui nel senso di esistenza] consiste en mouvement et action. Pourquoi chascun est aucunement en son ouvrage. Qui bien faict, exerce une action belle et honneste; qui reçoit, l'exerce utile seulement [...] L'honneste est stable et permanent, fournissant à celui qui l'a faict, une gratification constante. L'utile se perd et eschappe facilement; et n'en est la memoire ny si fresche ny si douce. Les choses nous sont plus cheres, qui nous ont plus cousté; et il est plus difficile de donner que de prendre (II, 8, 386-387C).

Nel paese dei cannibali

Anche la critica nietzscheana all'antropocentrismo beneficia dell'apporto di Montaigne e della sua logica del bestiario scettico. Lo schema è lo stesso: nella testa della formica evocata da Nietzsche passa lo stesso ragionamento che passa nella testa del papero. In un passo ben noto, infatti, Montaigne criticava l'antropocentrismo con il «paperocentrismo». Come Copernico, che Montaigne peraltro cita (II, 12, 570A), il filosofo è consapevole che l'uomo non è il centro dell'universo ed è, al tempo stesso, soggetto di un infinito relativismo di pensiero. Da «buffone della commedia» (III, 13, 1001B) o «commediante del mondo», si considera scopo della natura e nulla lo autorizza in tal senso; certamente non più di quanto autorizzi un papero o una gru che almeno ha le ali... (II, 12, 532-533B). Con l'idea che tutto sia per l'uomo («pour nous sont les destinées, pour nous le monde»), creatore e creature («C'est le but et le point où vise l'université des choses»: II, 12, 539B), la filosofia, da più di duemila anni, tiene «le registre [...] des affaires celestes»: dei che agiscono e parlano solo per l'uomo, *dei per l'uomo*, divino al servizio dell'umano. Teleologia fatta teologia. Nietzsche riprende la problematica montaigneana negli stessi termini dell'*Apologie de Raymond Sebond*: «l'uomo si considera lo scopo dell'intera esistenza del

¹⁵⁰ Cfr. l'entrée «civilité» nel *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, sous la direction de Ph. Desan, Paris, Classiques Garnier, 2016² (I ed. 2007).

mondo [...] Forse la formica nel bosco immagina altrettanto fortemente di essere meta e scopo dell'esistenza del bosco, come facciamo noi [...]

Se alla discussione problematica della tematica antropocentrica è legata la critica dell'unicità dell'uomo nell'universo e alla configurazione di quella «pluralité des mondes» (II, 12, 524A), di «altri mondi», già ben delineata da Montaigne, Nietzsche contro la presunzione e la vanità umane che fanno credere all'uomo di essere centro e scopo dell'universo, *imago dei*, mentre egli è solo «scimmia di Dio», «inventore dell'inventore» e la terra «goccia di vita senza importanza», «per il carattere totale del mostruoso divenire e trapassare», ripete quasi alla lettera un famoso passo dell'*Apologie*: «un numero indeterminato di astri presentano condizioni simili a quelli della terra per la produzione della vita». Moltissimi, anzi con Montaigne, «infiniti altri».

Alla tematica antropocentrica è legata anche la scoperta di un «païs infini» (I, 31, 203A), dell'«autre monde», che fa supporre a Montaigne l'esistenza di altri. Nel *Des Coches* ribadisce: fierezza, altissimo senso della dignità umana, comunque, caratterizzano il comportamento del selvaggio davanti alla morte e al dolore. Nietzsche riflettendo nella *Gaia scienza* sull'esperienza del dolore suggerisce di «imparare a opporgli la nostra fierezza, la nostra irrisione, la nostra energia volitiva, comportandoci come quell'Indiano che per quanto crudelmente martirizzato si rivale sul suo carnefice con la malizia della lingua»¹⁵¹.

Analizzando il luogo degli *Essais* probabile fonte di questo passo nietzscheano, colpiscono non solo le analogie ma propriamente lo spirito montaigneano della ripresa nietzscheana. Montaigne addita la «*contenance gaye*» che i selvaggi mantengono durante la cattività: «ils pressent leurs maîtres de se hâter de les mettre en cette épreuve; ils les défont, les injurent, leur reprochent leur lâcheté et les nombres des batailles perdues contre les leurs» (I, 31, 212A).

In un aforisma di *Aurora*, Nietzsche ritorna sulla fierezza dei selvaggi, su cui Montaigne tanto aveva indugiato: «Tra i selvaggi è con raccapriccio morale che si pensa all'essere compassionati: ciò vuol dire essere spogli di ogni virtù»¹⁵². La virtù principe del selvaggio, ricordava il *Des cannibales*, è il coraggio – la fierezza, la superiorità sui nemici per valore e coraggio (I, 31, 207-209); contegno nelle parole e nelle azioni. Filosofi e selvaggi mostrano un'invincibile forza d'animo, specialmente nell'atto estremo, la morte, che rende il selvaggio filosofo – se la vita si giudica dal comportamento davanti alla morte. Non si trova un selvaggio, insiste Montaigne, che non preferisca essere ucciso o mangiato, piuttosto che chiedere (supplicare compassionevole) di non esserlo (*ibid.*). Interpreta bene questo passo Nietzsche:

Fare oggetto di compassione significa lo stesso che disprezzare: un essere spregevole non lo si può veder soffrire, questo non arreca nessun piacere. Mentre veder soffrire un nemico che si riconosce nostro pari di fierezza, e che in mezzo al suo martirio non sacrifica il suo orgoglio, veder soffrire, in generale, ogni essere che non vuol saperne di destare pietà, vale a dire di umiliarsi nel modo più obbrobrioso ed estremo – costituisce il massimo dei godimenti, nel quale l'anima del selvaggio s'innalza all'*ammirazione* –: egli finisce per uccidere un tal valoroso, se ciò è in suo potere, e così tributa a lui, al *non domo*, l'estremo *onore*; se costui si fosse lamentato, se gli si fosse dileguata nel viso l'immagine del freddo sarcasmo, se si fosse mostrato spregevole – ebbene, avrebbe potuto restare in vita, come un cane – ma non avrebbe più acceso la fierezza di chi lo sta a guardare, e al posto dell'ammirazione sarebbe subentrata la pietà.

E che il riferimento vada a Montaigne ne è prova l'aforisma 75 del *Viandante e la sua ombra*: «Una santa menzogna. La menzogna sulle labbra di Arria prima di morire (*Pæte, non dolet*), mentre di si colpisce con il pugnale per incitare il marito (Trasea Peto), per esortarlo a togliersi la vita, oscura tutte le verità che siano mai state dette da morenti. È la sola menzogna santa che sia divenuta celebre; mentre per il resto l'odore di santità rimane attaccato sola a errori». È la ripresa del capitolo 35, del libro secondo *De trois bonnes femmes*, contenente anche l'immagine *ragionata* della morte di Seneca aiutato da Paolina. Pompea Paolina è moglie di Seneca. Quando Nerone fa sapere al suo maestro di scegliere, come era costume per gli uomini illustri, la morte che preferisse (in caso contrario avrebbe inviato i suoi uomini a tagliare le vene delle gambe o dei polsi, o a far bere

¹⁵¹ FW, Prefazione alla seconda edizione, 3, p. 20, e anche NW, Epilogo, 437, p. 412. Cfr. *supra*, III, 6.

¹⁵² M, II, 135, p. 105.

veleno), Seneca accetta il verdetto, ma si chiede dove fossero tutti quei principi della filosofia, tutte quelle «munizioni» raccolte in tanti anni. Rivolto alla moglie conclude che era venuto il momento di mostrare con i «fatti» e non più con i «ragionamenti» il frutto dei suoi studi. Ma come le donne indiane di II, 29 (*De la vertu*), Paolina, dimostrando di aver imparato a ben morire, vuol seguire il marito nella pratica dell'«onore della morte»: «uguale fermezza e risoluzione». Le parole di Seneca furono, comunque, ricorda Montaigne, «eccellenti come il suo agire».

La gaia saggezza: divenire ciò che si è

La *Gaia scienza* nietzscheana insegna «a diventare ciò che si è». La sua massima, assonante con il sottotitolo di *Ecce homo*, suona infatti: «devi diventare quello che sei», come aveva invitato a fare anche Montaigne. «Gaye» e «sociale», com'è noto, sono gli ultimi due aggettivi con cui il Bordolese connota il concetto di scienza: «C'est une absolue perfection, et comme divine, de sçavoyr jouyr loiallement de son estre. Nous cherchons d'autres conditions, pour n'entendre l'usage des nostres, et sortons hors de nous, pour ne sçavoir quel y fait» (III, 13, 1116B). Come i suoi grandi sostenitori, la «gaye science» è «petulante», «unità di *cantore, cavaliere e spirito libero*». Nel linguaggio nietzscheano la «gaia scienza» significa «giocondità». E la giocondità è «un premio», «un premio per la lunga, coraggiosa, laboriosa e sotterranea serietà». È questa la vera saggezza di Montaigne e di Nietzsche.

La saggezza o scienza montaigneana era ardità, piena di grazia, verde, gaia e schietta (III, 2, 816C). Non avendo voluto attaccare mostruosamente la coda di un filosofo alla testa e a un corpo di un uomo perduto, al Bordolese piaceva una saggezza «gaye et civile» (III, 5, 844B). Ma dichiarava di possedere una uguale arditezza o petulanza di sbagliare: scoperta che l'unica verità è la contraddizione (l'espressione è di Merleau-Ponty) e non solo che la verità è contraddittoria, presentando sempre più facce proprio come il suo io e il suo linguaggio, Montaigne può affermare: «la hardiesse de faillir est aucunement compensée et bridée par la hardiesse de le confesser» (*ibid.*, 845B). In fondo, egli ci aveva avvertito: studio il vizio per ridirlo (*ibid.*). Ma la scienza per essere compiutamente gaia deve essere anche sociale. E se Montaigne dichiara di essere socievole fino all'eccesso, e che il suo essere era proprio alla comunicazione intersoggettiva (III, 3, 823B) – quindi scienza (gaia e) sociale – Nietzsche precisava che «la forza della coscienza» sta «sempre in rapporto con la *capacità di comunicazione* di un uomo [...] e [...] la *capacità di comunicazione* di un uomo» è «d'altro canto in rapporto al *bisogno di comunicazione*: e quest'ultimo non è da intendere come se proprio il singolo uomo, che è appunto maestro nella comunicazione e nel rendere comprensibili i propri bisogni, dovesse in pari tempo, anche per i suoi bisogni, fare per lo più assegnamento sugli altri»¹⁵³. Per intere razze o «catene di generazioni» il bisogno, continua Nietzsche, la necessità, «hanno lungamente costretto gli uomini a comunicare tra loro, a comprendersi l'un l'altro in maniera rapida e sottile, esiste alla fine un eccesso di questa forza e arte della comunicazione, per così dire una facoltà che si è gradatamente potenziata, e che aspetta ora soltanto un erede che ne faccia un prodigo uso (i cosiddetti artisti sono questi eredi, similmente gli oratori, i predicatori, gli scrittori: tutti uomini che vengono sempre alla fine di una lunga catena, ogni volta 'nati in ritardo'...)». Si può supporre allora che «la coscienza in generale si sia sviluppata soltanto sotto pressione del bisogno di comunicazione [...] Coscienza è propriamente soltanto una rete di collegamento tra uomo e uomo». Solo il pensiero consapevole «si determina in parole, cioè in segni di comunicazione, con la quale ci rivela l'origine della coscienza medesima. Per dirla in breve, lo sviluppo della lingua e quello della coscienza (*non* della ragione, ma soltanto del suo divenire autocosciente) procedono di pari passo».

L'origine della coscienza, in quanto pensiero consapevole o autocosciente, risiede nel linguaggio, che con i suoi «segni di comunicazione» non è solo all'origine della coscienza stessa, ma stabilisce una rete di collegamento intersoggettiva. A Nietzsche non può sfuggire che non solo il linguaggio

¹⁵³ *FW*, V, 354, p. 258.

funge da «ponte» tra uomo e uomo: lo fanno ugualmente «lo sguardo, la pressione, la mimica [...] L'uomo inventore dei segni è insieme l'uomo sempre più acutamente cosciente di sé: solo come animale sociale imparò a divenire cosciente di se stesso – è ciò che egli sta facendo ancora, ciò che fa sempre di più»¹⁵⁴. Forse l'«arte nascosta» del nostro spirito, di cui parlava Kant, che realizza la schematizzazione dei concetti, è da identificare, come è stato suggerito, proprio nel linguaggio.

Il pensiero dichiarato di Nietzsche è che «la coscienza non appartenga propriamente all'esistenza individuale dell'uomo, ma piuttosto ciò che in esso è natura comunitaria e gregaria» e si sviluppa solo in rapporto a una «utilità comunitaria e gregaria»: «di conseguenza ognuno di noi con la miglior volontà di *comprendere* se stesso nel modo più individuale possibile, di 'conoscere se stesso', pur tuttavia renderà sempre oggetto di coscienza soltanto il non individuale». Solo così si potrà attuare quella saggezza che non sia soltanto «gay» ma anche sociale.

Divido/distingo

Facendo leva sulla complessità della natura umana, Nietzsche combatte il concetto di *individuum* come falso. L'uomo non è semplice né indivisibile; è sempre una «pluralità di forze», ordinate secondo una gerarchia: «il concetto di '*individuum*' è falso»¹⁵⁵. Gli uomini non vivono, tra l'altro, affatto isolatamente. Lo sforzo di acquistare «un *solo* atteggiamento dell'animo e un *solo* genere di vedute per tutte le situazioni della vita» è una sorta di *vanitas vanitatum*. L'uniformità è a scapito dell'arricchimento della conoscenza: «si partecipa in modo conoscitivo alla vita e alla natura di molti, non trattando se stessi come *individui* unici, fissi e costanti»¹⁵⁶. *Dividui*, non *individui*, dunque. *Individuum est ineffabile*, ma è anche il «pericolo dei pericoli»¹⁵⁷. Montaigne era stato lungimirante nel ripetere in varie forme: l'uomo non è che varietà e dissimiglianza (I, 1, 9A; II, 2, 339A); Nietzsche ripeterà: l'uomo è una «somma di contraddizioni, '*l'amas de contradictions*' che noi siamo»¹⁵⁸; «Je donne à mon ame tantost un visage, tantost un autre, selon la costé ou je la couche. Si je parle diversement de moy, c'est que je me regarde diversement» (II, 1, 335B). Egli si avverte come nodo di contraddizioni: «Toutes les contrarietez s'y trouvent selon quelque tour et en quelque façon [...] Je n'ay rien à dire de moy, entierement, simplement, et solidament, sans confusion et sans meslange, ny en un mot. DISTINGO est le plus universel membre de ma Logique» (*ibid.*).

Il «distingo» montaigneano corrisponde al «divido» nietzscheano. E divisibile, staccato, autosciso è l'uomo. Non si deve trattare se stessi come individui unici, fissi e costanti, reclamava Nietzsche. E Montaigne: «Nous sommes tous de lopins, et d'une contexture si informe et diverse, que chaque piece, chaque momant, faict son jeu. Et se trouve autant de difference de nous à nous mesmes, que de nous à autrui. [c] *Magnam rem puta unum hominem agere*» (*ibid.*, 337).

L'individuo, puntualizzerà Nietzsche con grande efficacia, non è che «lotta delle parti», in fondo un «costante scindersi». Costituisce «*l'intero processo in linea retta*», «esso è *tutta la vita come si è finora sviluppata in una sola linea* e NON il *risultato* di essa». È falsa anche l'autonomia concessa all'individuo come atomo. Vanità è dunque darsi come *individuum*, mentre non lo si è; cioè come indipendente mentre si è dipendenti.

Nei *Frammenti postumi* dell'estate 1885, Nietzsche ribadisce: «i continui passaggi non consentono di parlare di 'individuo'»¹⁵⁹. E in un aforisma «sulla libertà del volere», contenuto in *Umano, troppo umano*, II, avverte che il nostro modo abituale di considerare in maniera unitaria o come unità un gruppo di fenomeni e di chiamarlo un fatto è frutto di osservazione inesatta: «fra questo e un altro fatto» la cattiva abitudine «immagina uno spazio vuoto» e «isola ogni fatto». «Ma in

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 260.

¹⁵⁵ *NF*, aprile-giugno 1885, 34 [123], p. 140.

¹⁵⁶ *MA*, I, 618, p. 293.

¹⁵⁷ *M*, III, 173, p. 127.

¹⁵⁸ *NF*, autunno 1887, 9 [183], p. 97.

¹⁵⁹ *NF*, giugno-luglio 1885, 36 [23], p. 238.

verità», aggiunge Nietzsche, «tutto il nostro agire e conoscere non è una serie di fatti e di spazi intermedi vuoti, bensì un flusso costante»¹⁶⁰. Certo, «la credenza nella libertà del volere è inconciliabile con l'idea di un fluire costante, omogeneo, indiviso e indivisibile: essa presuppone che *ogni singola azione sia isolata e indivisibile*; è un *atomismo* nel campo del volere e del conoscere [...] Nella *lingua* si cela una mitologia filosofica [...] La credenza nella libertà del volere, cioè in fatti *uguali e in fatti* isolati, ha nella lingua il suo costante evangelista e avvocato»¹⁶¹. Infatti si crede, con parole e concetti, di designare non solo le cose ma di catturare e designare «con essi la loro *essenza*». Si immaginano le cose più semplici di quelle che sono, «separate fra loro, indivisibili, ognuna esistente in sé e per sé».

Realtà esterna e realtà umana presentano tutta la loro contraddittorietà che Montaigne tuttavia risolve in una 'produttiva' presa di coscienza: non c'è niente di inutile nella natura, neppure l'inutilità stessa (III, 1, 790B); ci sono vizi legittimi, così come ci sono azioni buone illegittime (*ibid.*, 796B); la nostra vita è parte nella follia, parte nella saggezza (III, 5, 888C); nell'aver paura ci vuole coraggio (III, 6, 899B); noi vediamo del mondo tanto quanto non ne vediamo (*ibid.*, 908B); niente cade dove tutto cade (III, 9, 961b); il male talvolta è per l'uomo un bene (II, 12, 644C).

Un frammento postumo dell'autunno 1887 registra lo sguardo nietzscheano sulla «forza *eccedente* nella *spiritualità*», sola capace di porre per se stessa nuovi fini, sul presupposto che «Noi siamo più che individuo, siamo tutta la catena con in più i compiti di tutto il futuro della *catena*»¹⁶². Già Georges Bataille aveva sottolineato questo aspetto, su cui ha attirato l'attenzione anche Vattimo: «Tutto ciò che riguarda l'umano esige la *continuità* di coloro che lo vogliono. Ciò che vuole andar lontano esige sforzi congiunti, o almeno susseguentisi l'un l'altro, che non si fermino al possibile di uno solo [...] Una vita è soltanto l'anello di una catena [...] Nietzsche non dubitò che l'esistenza del possibile da lui proposto esigesse una comunanza. Il desiderio di una comunanza lo agitava senza posa». E ancora: «La 'comunicazione' non può avvenire da un essere pieno e intatto a un altro: essa vuole esseri in cui si trovi posto in gioco l'essere [...]»¹⁶³.

Sobrietà. L'antipantoteca

Montaigne serve a Nietzsche anche per elaborare la critica della pedanteria, dell'*homo pamphagus*¹⁶⁴. Riecheggiando Montaigne contro il pedante, Nietzsche invoca un sapere sulla vita, sapere che sgorga dalla vita stessa e dalla cultura sana, sapere che meglio avvii al laboratorio della vita che è la natura. Il mio mestiere è vivere, ripetevano gli *Essais*. Anche la vita è un mestiere che deve essere appreso di continuo: in luogo di essere sbriciolato o infranto, scomposto meccanicamente, rispondeva Nietzsche, in un interno e un esterno, assiepato di concetti simili a «denti di drago», facitori di draghi concettuali (così lo stesso Nietzsche diceva di sentirsi), sofferenti per le malattie delle parole. La vita/storia deve essere comunque guarita dalla malattia. I rimedi contro lo storicismo sono l'antistorico e il sovrastorico. Con il primo termine Nietzsche designa «la forza e l'arte di poter dimenticare e di rinchiudersi in un orizzonte limitato»; sovrastoriche «le potenze che distolgono lo sguardo dal divenire volgendo a ciò che dà all'esistenza il carattere dell'eterno e dell'immutabile».

Antistorico e sovrastorico si pongono come «rimedi naturali contro il soffocamento della vita da parte della storia, contro la malattia storica». Nell'ottica nietzscheana, l'uomo sovrastorico è colui che sa ancora dire «no». Montaigne lo sottolineava in Plutarco e nella verosimile ripresa di La Boétie, come testimonia *De l'institution des enfants*. Ancora una volta, egli non vede la salvezza nel processo, in ogni momento il mondo è completo e tocca il suo termine.

¹⁶⁰ *WS*, 11, p. 140.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 141.

¹⁶² *NF*, autunno 1887, 9 [7], p. 5.

¹⁶³ G. VATTIMO, *Nietzsche 1994*, «aut-aut», 1995, 265-266, pp. 3-14.

¹⁶⁴ *M*, III, 171, p. 125.

Nietzsche si rivolge agli «speranzosi», a coloro che possiedono una «valorosa e temeraria onestà» e «l'entusiasmante conforto della speranza. L'onestà, il carattere gagliardo e verace dovranno in qualche giorno insorgere contro il fatto che sempre e solo si parli ripetendo, si impari da altri e si imiti. Solo allora lo «speranzoso» comprenderà che la cultura può essere qualcosa di altro che *decorazione* della vita, comprenderà il concetto greco di cultura «come una nuova e migliorata *physis*, senza interno e esterno, senza dissimulazione e convenzione, della cultura come umanità fra vivere, pensare, apparire e volere». I greci vinsero le altre civiltà per la loro natura morale: «ogni accrescimento di veridicità è destinato ad essere anche un avanzamento che prepara la vera cultura». In *Umano, troppo umano*, I, Nietzsche scrive: «Comunque tu sia, servi te stesso come fondamento di esperienza! Getta via il malcontento sul tuo essere, perdona a te stesso il tuo io, giacché in ogni caso hai in te stesso una scala con cento scalini, per i quali puoi salire alla conoscenza». E nell'aforisma 48 di *Aurora*: «“Conosci te stesso” è tutta la scienza. Solo alla fine della conoscenza di tutte le cose, l'uomo avrà conosciuto se stesso. Le cose infatti sono soltanto i limiti dell'uomo». Che la cultura non perisca di indigestione, auspica Nietzsche.

Montaigne riferiva ad Apollonio di Tiana l'aforisma che Nietzsche avrebbe potuto mettere a epigrafe della sua vita: «c'estoit aux serfs de mantir, et aux libres de dire verité» (II, 17, 647A).

Per tornare al punto di partenza e avviarci a una conclusione. Nell'apologo dell'animale, contenuto in *Aurora*, Nietzsche commisura la sua idea di animalità non sulla posizione di Descartes – espressa in particolare nella quinta parte del *Discours de la méthode*, nella celeberrima lettera al marchese di Newcastle del 23 novembre del 1646 e nelle lettere a More degli anni 1648-49 –, ma ancora una volta sul bestiario dell'*Apologie*: «“Umanità!” Non riteniamo gli animali essere morali. Ma pensate forse che gli animali ritengano noi esseri morali? Un animale, che sapeva parlare, disse: “L'umanità è un pregiudizio, di cui, se non altro, noi animali non siamo vittime”»¹⁶⁵.

E in *Umano, troppo umano*, il *Vecchio* chiede a Pirrone: «“Vuoi dunque insegnare la diffidenza verso la verità?” Pirrone risponde: “la diffidenza, come nel mondo non c'è ancora stata, la diffidenza verso tutto e tutti. È la sola via che porta alla verità”»¹⁶⁶. Montaigne, nel mettere in crisi i modelli di false-verità credute come verità assoluta nella totale credulità e cecità, ne rimarcava anche le ripercussioni socio-politiche: ogni fede è abbastanza forte, da farsi abbracciare a prezzo della vita: «Combien en a l'on veu se laisser patiemment brusler et rotir pour des opinions empruntées d'autrui, ignorées et inconnues!» (II, 32, 724-725A).

Qui la presa di posizione di Nietzsche è netta e per uscire dalle tenebre della credulità (*croyance*) riporta il discorso sull'autodeterminazione del soggetto, mai abbandonata da Montaigne. L'aforisma 333 *Morire per la «verità»* rilancia: «Noi non ci faremmo bruciare per le nostre opinioni; non siamo abbastanza sicuri di esse; ma ci faremmo forse bruciare per poter avere e poter cambiare le nostre opinioni».

Leggere Montaigne aiuterebbe a leggere con più profitto anche Nietzsche.

¹⁶⁵ M, IV, 333, p. 193.

¹⁶⁶ WS, II, 213, p. 147.

4. *Deus nudus est* / Io temo che sia tutto vestito!

Se la tua vista fosse più acuta, vedresti tutto in movimento: come la carta che brucia si curva, così tutto di continuo perisce e intanto si curva

(F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, autunno 1881, 15 [48])

«Tu vieni troppo presto!» – «Tu vieni troppo tardi» così si grida a tutti coloro che vengono per sempre, disse Zarathustra (F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, autunno 1881, 15 [52])

Come può essere importante un libro che non sappia neppure condurci oltre tutti i libri?

(F. Nietzsche, *La gaia scienza*, *Libri*, 248)

Il «dono» di Cosima: Sum, ergo cogito

Venerdì 30 dicembre, «nell'anno di disgrazia» 1870. Nella lettera spedita da Tribschen a madre e sorella, Nietzsche 'racconta' dei «doni» natalizi ricevuti da Cosima Wagner, tra cui, come ricordato, «eine stattliche Ausgabe» degli *Essais*, verosimilmente in francese, vista la presenza nella biblioteca nietzscheana dell'esemplare *avec des notes de tous les commentateurs* pubblicato da Didot nel 1864¹⁶⁷: «Per Natale ho ricevuto [...] una edizione imponente di tutto Montaigne (che stimo molto)»¹⁶⁸. Le laconiche righe rimbalzano due informazioni non trascurabili: l'edizione degli *Essais* è considerevole e la loro lettura (parziale? se ora specifica *des ganzen Montaigne...*) antecedente al dono. Cinque anni più tardi, scriverà a Maria Baumgartner di leggerli in francese e almeno in un caso di aver avuto la necessità di compararli con la traduzione tedesca di cui possiede un esemplare curato da Coste¹⁶⁹.

Nietzsche, dunque, già stima «molto» Montaigne; lo troverà «onesto» e superiore a Schopenhauer. Notissima diverrà la considerazione 'inattuale' su quella scrittura che gli «ha fatto aumentare il piacere di vivere»; è certo che si intenderebbe con il Bordoiese «se fosse posto il compito di trovare una patria sulla terra». Dirà di lui quello che «questo spirito liberissimo e vigoroso [...] ha detto di Plutarco: “è bastato che vi gettassi uno sguardo perché mi crescesse una gamba o un'ala”»¹⁷⁰.

¹⁶⁷ M. DE MONTAIGNE, *Essais avec des notes de tous les commentateurs*, édition revue sur les textes originaux, Paris, Chez Firmin Didot, 1864. La biblioteca, conservata a Weimar, è a suo modo 'dispersa' e comprende solo in parte i libri posseduti da Nietzsche.

¹⁶⁸ *A Franziska ed Elisabeth*, in F. NIETZSCHE, *Epistolario 1869-1874*, Edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1980, p. 165: «Qui sto bene che non potrei desiderare di meglio. E abbiamo celebrato un bellissimo Natale. La festa del 25, giorno del compleanno della signora W., è stata perfetta, e merita di essere raccontata» (*ibid.*, p. 164).

¹⁶⁹ Cfr. *supra*, V, 3.

¹⁷⁰ *SE*, 2, p. 371.

Del testo, altrettanto noto, spesso si è ricordato il controsenso di traduzione in cui Nietzsche è incappato citando l'espressione di Montaigne su Plutarco¹⁷¹, ma non la micro-storia degli effetti¹⁷². Il filosofo non sembra esserne contrariato. In due lettere distinte, spedite da Basilea alla Baumgartner – che gli citava il testo originale francese per mostrare l'equivoco della traduzione tedesca nello *Schopenhauer* –, Nietzsche ritorna sul suo «errore». Ritorno significativo e istruttivo in generale per *ripensare* Montaigne.

La prima lettera, da Basilea, in risposta alla sua interlocutrice, è datata mercoledì 10 febbraio 1875 (e non 9 gennaio, come erroneamente indicato nelle *NdE*). Nietzsche nel *post scriptum* vi fa una semplice allusione: «Quel passo di Montaigne! Quanto l'ho cercato!»¹⁷³. Ma nella seconda di martedì 7 aprile diviene più esplicito: «Il passo di Montaigne ha suscitato una certa perplessità, e cioè: la *traduzione tedesca* suona del tutto diversa dalla mia citazione di questo passo nello *Schopenhauer*: è errata come la mia interpretazione, ma lo è in tutto altro senso». Il testo 'tedesco' sigla: «Ich kann ihm so wenig gleich kommen, daß ich ihm weder etwas kleines noch großes abzunehmen vermag»¹⁷⁴.

Seguono le istruzioni per la traduzione francese della terza *Inattuale*. Nietzsche propone di eliminare la frase «“ciò che egli dice di Plutarco”» e di introdurre «“non appena vi getto uno sguardo ecc.” come *mio*, cosa che in fondo è anche esatta, dato che Montaigne dice comunque qualcosa di diverso e in questo punto le sue parole non si accordano affatto con il *tono* del mio passo». Nel ringraziare «colei che ha scoperto il mio errore» aggiunge: «il mio francese è proprio scadente, e prima di esaltare Montaigne lo dovrei per lo meno capire esattamente».

Siamo nel cuore della pedagogia della *faute*? La conferma sembra giungere senza indugio da Nietzsche stesso, dalla sua cura della postilla consegnata, ancora una volta, al *post scriptum*: «Tralasciamo pure anche la “gamba” e contentiamoci dell’“ala”». L’«ala» di Montaigne, Nietzsche lo sa bene, non è un’ala metafisica; è attaccata alla terra, al peso specifico del corpo, ai sensi, all’*eros* della vita e alla erotizzazione della sua arte: da parte sua, l’*amor fati* che è andato scoprendo non è nulla di diverso dalla necessità del piacere della vita, della voluttà della virtù.

La linea è tracciata. Dal Natale del 1870 e dal dono di Cosima, al gennaio dell’anno nuovo, il 1882; da Tribschen a Genova, dal «bellissimo Natale» al «bellissimo Januarius». Il libro IV della *Gaia scienza* inaugura il *Santus Januarius*¹⁷⁵, il dono che Nietzsche questa volta fa a se stesso¹⁷⁶, con l’ardore della parola, il dono dell’amore del necessario e della necessità «colma d’amore»:

Tu che con lancia di fuoco
Frangi il gelo dell’anima mia,
Sì che scrosciando al mare si precipita
Della più alta tra le sue speranze:

¹⁷¹ Il testo corretto suona: «[B] Mais je me puis plus malaisément deffaire de Plutarque. Il est si universel et si plain qu’à toutes occasions, et quelque sujet extravagant que vous ayez pris, il s’ingere à vostre besongne et vous tend une main liberale et inepuisable de richesse et d’embellissements. Il m’en faict despit d’estre si fort exposé au pillage de ceux qui le hantent: [C] je ne le puis si peu recointer que n’en tire cuisse ou aisle» (III, 5, 875). Nell’*apforisma* 46 di *Morgenröte* [*M, Zweifel am Zweifel*], un’altra «cattiva citazione» (cfr. nota 56). Il passo nell’ed. Didot si trova a p. 454.

¹⁷² Nella nota esplicativa 438 dell’ed. Colli-Montinari della terza *Inattuale*, i curatori sottolineano come per Baumgartner Nietzsche tradisse il testo montaigneano in un senso poetico, circostanza che faceva perdere il realismo dell’immagine e idealizzare la «semplicità primitiva» e l’«arditezza» del Bordolese. Non si trattava di tedesche «ali spirituali». Né Nietzsche dimenticherà «il peso di piombo» del discorso della ragione (*Za, Del pallido delinquente*, p. 40).

¹⁷³ A Maria Baumgartner, in F. NIETZSCHE, *Epistolario 1875-1879*, Edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1995, p. 18.

¹⁷⁴ *Michaels Herrn von Montagne Versuche*, p. 910.

¹⁷⁵ In questo passo dalle suggestioni stendhaliane, i commentatori hanno letto un riferimento a San Gennaro, il santo pagano.

¹⁷⁶ Nella stesura preparatoria di *NF*, V, 8, infatti si legge l’aggiunta: «Mio augurio, mio dono, – davanti a me stesso – per me stesso! – Eppure: crux mea lux! Lux mea crux!» (cfr. *NdE*, p. 647). «Al termine del suo secondo soggiorno a Genova», ripete il distico (invertito) in un appunto preparatorio: «Lux mea crux / Crux mea lux» (*NF*, autunno 1881, 12 [231], p. 499).

Così sempre più chiara e più fresca,
Liberata, in questa
Necessità più colma d'amore,
Essa celebra le sue meraviglie,
Bellissimo Januarius!¹⁷⁷.

Nell'aforisma 276 «*Per l'anno nuovo*», l'epifania di consapevolezza emerge dal senso più profondo della filosofia come arte di vivere e dal concetto di vita stessa come suo alimento ineludibile e incessante nella costanza del suo fluire. La vita non ha altro *primum* di se stessa: «Io vivo ancora, io penso ancora: io devo vivere ancora perché devo ancora pensare. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum*»¹⁷⁸. Pensa perché vive. La passione della vita, il *vivre à propos*, è lo *chef d'oeuvre* della vita (III, 13, 1108C) in quanto da essa sgorga il pensiero concreto, quello del giudizio che non vuol più zoppicare, o meglio zoppica perché vive. Il cartesianesimo rovesciato – a cui lascia nell'*Anticristo* solo «un'audacia degna di rispetto» per aver «osato», per la prima volta, concepire gli animali «come *macchine*»¹⁷⁹ – è l'unico senso possibile: per questo «ritorna» sempre a Montaigne e ad altri «vecchi francesi», a una idea della morale non moralista: «Ces humeurs transcendentes m'affrayent» (III, 13, 1115C).

Nel rovesciamento, la possibilità stessa del pensiero è ancorata al fluire della vita. La dimensione dell'esistenza, *de son estre*, della sensualità del vivere, si pone come la preconditione della sensualizzazione della ragione, su cui Montaigne nel terzo libro aveva scritto pagine memorabili. All'uomo, che per divenire *perfetto* si consigliava «di ritrarre i sensi dentro di sé al modo delle tartarughe», «di sospendere pure i suoi rapporti con l'elemento terreno [...], per far restare di lui il 'puro spirito'», mentre esso è un «sintomo di una relativa imperfezione dell'organismo», Nietzsche grida: «Se detraiamo il sistema nervoso e i sensi, la 'spoglia mortale', *sbagliamo nel calcolo* – ecco tutto!»¹⁸⁰. L'ultimo capitolo degli *Essais* era stato una sorta di testamento spirituale per lo spirito libero: «C'est une absolue perfection, et comme divine, de scavoir jouyr loialement de son estre» (*ibid.*, B). Aveva anticipato: «[B] Il n'est rien si beau et legitime que de faire bien l'homme, et deuëment, ny science si ardue que de bien [C] et naturellement [B] sçavoir vivre cette vie; et de nos maladies la plus sauvage, c'est mespriser nostre estre» (*ibid.*, 1110B). E se nei *Frammenti postumi* primavera-autunno 1881 si legge: «Non essere un dispregiatore della voluttà!»¹⁸¹, il libro terzo aveva lanciato ancora una volta una precisa ottica della vita e del vivente: «Nature a materiellement observé cela, que les actions qu'elle nous a enjoindes pour nostre besoiing nous fussent aussi voluptueuses, et nous y convie non seulement *par la raison* mais aussi par l'appetit: c'est injustice de corrompre ses regles» (*ibid.*, 1107-1108B, corsivo nostro).

Il suo sentire la vita è fiutare le passioni della vita con i loro piaceri *intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels*. Per questo ama Montaigne e gli scettici: «l'unico tipo *rispettabile* nel popolo dei filosofi, gente dai doppi o anche quintupli sensi»; e ha «qualcosa della petulanza di Montaigne nello spirito, e chissà?, forse anche nel corpo»¹⁸². In *Sulle isole Beate* l'invito a pensare il senso sembra ancora una volta precedere il sentimento del pensiero: «Voi dovete pensare sino in fondo i vostri sensi stessi!»¹⁸³ e parlerà del corpo come «una grande ragione, *una pluralità con un solo senso*»¹⁸⁴.

¹⁷⁷ FW, 276, p. 186.

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ AC, 14, p. 180. Poi aggiunge: «l'intera nostra fisiologia si sforza di dare una dimostrazione a questa tesi». A differenza di Descartes, Nietzsche afferma di non mettere da parte, da questa prospettiva, l'uomo.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 14, p. 181.

¹⁸¹ NF, 11 [275], p. 432.

¹⁸² Eh, *Perché sono così accorto*, 3, p. 293.

¹⁸³ Za, p. 100.

¹⁸⁴ *Ibid.*, *Dei dispregiatori del corpo*, p. 34 (corsivo nostro): «Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra e una pace, un gregge e un pastore. Strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami "spirito"».

Allora, *ecco tutto?* Se avvertiva l'inizio del santo gennaio come «giorno di auguri di pensieri cari», si augura e pensa soprattutto «quest'anno» a fondamento, garanzia, dolcezza, di tutta la vita futura che vorrebbe sempre di più capace di vedere l'estetica del necessario («il necessario nelle cose come fosse nelle cose quel che v'è di bello in loro»). Il richiamo all'*Amor fati* è leggibile entro tali coordinate: «sia questo d'ora innanzi il mio amore» e la sua «unica negazione», saper *guardare altrove*: «E, insomma: prima o poi voglio soltanto essere uno che dice sì!»¹⁸⁵. Nella stesura preparatoria dell'autunno 1881¹⁸⁶, l'*amor fati* è già amore del «necessario» ed estetizzazione del desiderio: della «grande passione [...] del proprio essere»¹⁸⁷. Istinto della vita nell'unica morale sana: il *naturalismo dell'etica*.

La polemica nietzzscheana rivolta contro il «violento scetticismo» – bersaglio dell'*explicit* di *Des boyteux* (nell'eccesso e nell'*extremité* si congiunge con il dogmatismo), «penosa indagine rivolta contro i nostri istinti e la loro fallacia», «autodilaniarsi»¹⁸⁸ dell'uomo che rimane pur sempre un dio che ha perduto se stesso – si ricompone e muta nell'incertezza e nello scetticismo che il navigante nutre nel suo viaggio: «Con le nostre virtù e le nostre buone azioni facciamo esperimenti, e non sappiamo con certezza se siano quelle necessarie, quanto al fine. Dobbiamo instaurare il dubbio, e intaccare con il dubbio tutte le prescrizioni morali»¹⁸⁹.

Zarathustra dichiara di conoscere sin troppo bene i «“simili Dio”» che guardano sempre all'indietro verso le tenebre, quando il delirio della ragione era somiglianza con Dio stesso e il dubbio peccato...¹⁹⁰. Un tempo in cui il *male* era il dubbio e la volontà di avere un Sé, il malato eretico o strega: soffriva e voleva far soffrire¹⁹¹.

Et substance quoy?

Nei quaderni filosofici del novembre 1887-marzo 1888 (preparatori alla mai pubblicata *Volontà di potenza*, al *Crepuscolo degli dei* e all'*Anticristo*), si leggono alcune osservazioni che, pur in prima stesura, Nietzsche doveva considerare compiute – anche se spesso lavoro della *seconde main*, trascrizioni di citazioni ed estratti da opere di altri autori rimasti indeterminati. Una, tra le altre, sembra rivestire particolare interesse, a testimonianza dell'intensificarsi delle sue letture degli *Essais*: «“Ci si stupisce delle molte esitazioni e dei tentennamenti nelle argomentazioni di Montaigne. Ma, messo all'indice dal Vaticano, da gran pezza sospettato da tutti i partiti, egli impone forse volontariamente alla sua pericolosa tolleranza, alla sua calugnata imparzialità, la sordina di una specie di interrogativo. Ciò era già molto ai suoi tempi: umanità che *dubita* [...]”»¹⁹².

Qui Nietzsche non può non cogliere che la sua fonte, nel legare la 'sordina' del metodo montaigneano alle sue ragioni religioso-politiche, istituisce una precisa *genealogia*. L'interrogativo cui si allude (*Que sais-je?*) viene inserito in una prospettiva genealogica da risultare una sorta di 'necessità', un attutimento del suono per impedire a sospetto, tolleranza, imparzialità di fare troppo rumore. L'immagine della sordina rende plastico l'intento montaigneano del 'nascondimento', ma anche, *malgré elle*, la forza corrosiva del dubbio – e in tale duplice configurazione mostra in quale misura Nietzsche abbia compreso nell'*Anticristo* che l'*interrogativo* sia il modo di Montaigne per riformulare lo scetticismo: «Uno spirito che vuole un qualcosa di grande, e che vuol anche i mezzi per ottenerlo, è necessariamente uno scettico. La libertà da ogni specie di convinzioni, il *saper*

¹⁸⁵ *FW*, 276, p. 186.

¹⁸⁶ *NF*, 15 [20], p. 533.

¹⁸⁷ *AC*, 54, p. 242.

¹⁸⁸ *NF*, autunno 1880, 6 [31], p. 430.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 6 [32], p. 431.

¹⁹⁰ *Za*, *Di coloro che abitano un mondo dietro un mondo*, p. 33; *M*, 89, p. 65 (*Dubbio come peccato*).

¹⁹¹ *Za*, *Del pallido delinquente*, p. 41.

¹⁹² *NF*, 1887-1888, 11 [65], p. 243. Cfr. *supra*, III, 5.

guardare liberamente, è *parte integrante* della forza [...]»¹⁹³. Negli appunti preparatori lo stesso preciso pensiero¹⁹⁴.

I manoscritti di questo periodo richiamano intenzioni teoretiche il cui perno si addensa nella critica della nozione di 'soggetto', lambendo da vicino, al di là della radicalità delle soluzioni, la posizione montaigneana nettamente espressa nell'*Apologie*: non esiste un centro permanente dell'io. Nei *Frammenti postumi*, dell'autunno 1887, la posizione è ben delineata. Né soggetto di conoscenza, né di volontà, né io, né anima («posti come *fatto originario*»¹⁹⁵), l'assenza di centro equivale a una trasformazione o metamorfosi incessante, mentre l'io, inteso «come ciò che è»¹⁹⁶, si rivela una *croyance* frutto della *credulité*, di quel modo di pensare per cui la «multitude des croians» e «l'autorité du nombre» (III, 11, 1028B) si pongono a criterio di verità, *pierre de touche*. Una finzione: il concetto di soggetto, come realtà o punto di riferimento stabile, genera le nozioni metafisiche di 'essere' e di 'sostanza'; se dal mondo presente non si ricava alcun senso, allora si crea il bisogno del mondo metafisico. Montaigne era stato, a sua volta, esplicito: «[...] – Substance – Et substance quoy?» (III, 13, 1069B). Anche il pensiero – per il Bordoiese una catena di false deduzioni 'logiche' e di ricerca di cause «qui ne firent oncques» del saggio *Des boyteux* –, in Nietzsche è solo l'isolamento di un elemento da un processo causale o l'unificazione di un insieme di elementi di cui l'uomo ignora la modalità di produzione genetica.

Soggetto, sostanza, ragione, costituiscono un mondo fittizio. La ricostruzione del reale esterno/interno che entra nella coscienza è un flusso, una costruzione di elementi la cui causalità è ignota:

L'uomo cerca la 'verità': un mondo che non si contraddica, che non illuda, non cambi, un mondo *vero* – un mondo in cui non si soffra: contraddizione, illusione, mutamento – cause del dolore! Egli non dubita che ci sia un mondo quale deve essere; vorrebbe trovare la via per arrivarci [...] Evidentemente la volontà di verità è solo il desiderio di un *mondo del permanente* [...] La *felicità* può essere garantita solo in ciò che è: mutamento e felicità si escludono a vicenda. Il desiderio supremo ha pertanto di mira il divenire uno con ciò che è [...] *La fede in ciò che è* si dimostra solo 'come' una conseguenza: il vero *primum mobile* è l'incredulità per il divenire, la sfiducia nel divenire, il disprezzo per ogni divenire¹⁹⁷.

Pensiero, ragionamento tipico di una specie di uomo «stanca di vivere», la cui logica è costruita sulla molteplicità delle falsificazioni arbitrarie. Logicizzare il mondo va alla pari con il foggare forme e fini. Ne deriva una concezione della filosofia come «l'arte di scoprire la verità» (Aristotele), mentre con gli Epicurei e Montaigne essa è «un'arte del vivere»¹⁹⁸.

La critica montaigneana alla concezione di essere permanente («Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage [...]», III, 2, 805B) è *ridetta* e declinata da Zarathustra: «Mi trasformo troppo rapidamente: il mio oggi è la confutazione del mio ieri. Spesso salto gli scalini, quando salgo, – e non vi è scalino che me lo perdoni»¹⁹⁹. Ma anche per questo, come Montaigne, Nietzsche critica il concetto di pentimento²⁰⁰.

L'assunto conduce Nietzsche a pensare la funzione del principio di contraddizione non come mezzo per conoscere la verità del mondo, il «mondo come vero», ma imperativo «per porre e ordinare un mondo che *deve essere vero per noi*»²⁰¹, che deve valere come vero. I «falsi

¹⁹³ AC, 54, pp. 241-2.

¹⁹⁴ NF, 1887-1888, 11 [48], p. 235.

¹⁹⁵ NF, 9 [63], p. 29.

¹⁹⁶ Ibid., 9 [88], p. 40.

¹⁹⁷ Ibid., 9 [60], pp. 24-5.

¹⁹⁸ Ibid., 9 [57], p. 23.

¹⁹⁹ Za, *Dell'albero sul monte*, p. 44.

²⁰⁰ FW, 41, «Contro il pentimento»: «Nei suoi atti il pensatore vede tentativi e domande per aver lume su una qualche cosa: successo e insuccesso sono per lui in primo luogo delle *risposte*. Adirarsi o addirittura pentirsi di qualcosa che è fallito – egli lo lascia a quelli che agiscono, perché così si è comandato loro, e devono attendersi delle bastonate se il grazioso signore non è soddisfatto del risultato» (p. 78).

²⁰¹ NF, 9 [97], p. 47.

antagonismi» della *Gaia scienza* («Guerra e ‘PACE’! Ragione e passione! Soggetto e oggetto! Tutto ciò non *esiste!*»²⁰²) non ammetteranno altra formulazione.

Pesanti gatti di granito. Apologia del mutamento

La ricaduta di tale teoria della conoscenza sulla morale non si fa attendere, con il risultato di uno «snaturamento [della morale]» e della coscienza stessa. La trinità delle ingenuità descritta da Nietzsche caratterizza la conoscenza «come mezzo per conseguire la felicità (come se...), come mezzo per conseguire la virtù (come se...), come mezzo per ‘negare la vita’, – in quanto è un mezzo per disilludere [...] (come se...)»²⁰³. Tali valori divengono «pesanti gatti di granito», «il cui senso è un controsenso, il cui giudizio è un pregiudizio».

Sulla natura non fondativa della conoscenza (ma anche della religione) per la morale, Montaigne si era soffermato a più riprese fornendo così la cifra maggiore per la comprensione di punti nevralgici del proprio concetto di un’etica non razionalistica o intellettualistica, non serva dei precetti, autonoma dalla religione (III, 12, 1059C), non antagonista della passione, rilanciata anche in polemica con la concezione stoica – quell’atteggiamento stigmatizzato da Nietzsche nella figura del pietrificato che abbraccia una statua d’inverno, quando non si percepisce più il freddo, ovvero della statua che abbraccia la statua. Concezione definita ripugnante.

Da questo lato, anche la critica al concetto di ‘soggetto’ formulata da entrambi i filosofi si ripercuote sul concetto di azione e volontà, agire e volere. L’azione sensata, verso uno scopo, presuppone una nozione di agire che anche Montaigne critica (l’agire è una *marqueterie mal jointe*, un affastellamento di pezzi diversi: III, 9, 964C).

Ne *Il viandante e la sua ombra*, *La libertà del volere e l’isolamento dei fatti*, Nietzsche dichiara strizzando l’occhio al Bordoiese:

La nostra abituale osservazione inesatta prende come unità un gruppo di fenomeni e lo chiama un fatto: fra questo e un altro fatto essa immagina uno spazio vuoto, essa *isola* ogni fatto. Ma in realtà tutto il nostro agire e conoscere non è una serie di fatti e di spazi intermedi vuoti, bensì un flusso costante. Ora precisamente la credenza nella libertà del volere è inconciliabile con l’idea di un fluire costante, omogeneo, indiviso e indivisibile: essa presuppone che *ogni singola azione sia isolata e indivisibile*; è un *atomismo* nel campo del volere e del conoscere [...] La credenza nella libertà del volere, cioè in fatti *uguali* e in fatti *isolati*, ha nella lingua il suo costante evangelista e avvocato²⁰⁴.

Tutto ciò convoglia un corollario preciso *vs* il concetto di libero arbitrio e di abitudine come seconda natura. Il brano è tratto ancora da *Il viandante e la sua ombra*, *Non sentire nuove catene* «[...] Ma, e se fosse vero l’inverso: che egli [l’uomo] vive *sempre* in molteplice dipendenza, ma si *ritiene libero* quando per lunga abitudine *non sente più* il peso della catena? Egli soffre solo delle *nuove catene*: – ‘libertà del volere’ non significa propriamente nient’altro che non sentire nuove catene»²⁰⁵. Il problema è rubricato anche sotto l’aforisma 12, *Gli errori fondamentali*:

Senza gli errori che operano in ogni piacere e dispiacere spirituale, non sarebbe mai sorta un’umanità – il cui sentimento fondamentale è e rimane quello per cui l’uomo è l’essere libero nel mondo della necessità, l’eterno *taumaturgo*, sia che agisca bene, sia che agisca male, la sorprendente eccezione, il superanimale, il quasi-dio, il senso della creazione, il non pensabile come inesistente, la parola risolutiva dell’enigma cosmico, il grande dominatore della natura e dispregiatore di essa, l’essere che chiama la *sua* storia *storia del mondo!* *Vanitas vanitatum homo*²⁰⁶.

²⁰² NF, 1881-1882, II [140], p. 379.

²⁰³ NF, 1887-1888, 9 [58], pp. 23-4.

²⁰⁴ MA, II, *Il viandante e la sua ombra*, 11, pp. 140-1.

²⁰⁵ *Ibid.*, 10, pp. 139-40.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 141.

Per questo nei *Frammenti postumi*, proprio quasi per contrasto, è rinvenibile una sorta di anticipazione: «la vita esemplare consiste nell'amore e nell'umiltà»²⁰⁷.

Ma sarà *Così parlò Zarathustra*, «libro per tutti», a portare la filosofia «su un piano essoterico», dunque a compiere quella rivoluzione nella forma filosofica cui Nietzsche aspirava. Opera complementare alla *Gaia scienza*, in cui molti temi zarathustriani si trovano disseminati (*amor fati*, dire di sì, caso, coraggio, guerra e solitudine), è in grado di far emergere motivi spiccatamente montaigneani, oltre l'eraclitismo: l'intelligenza come rapporto reciproco tra gli istinti, l'animalità, la danza, la causalità, l'antifinalismo, lo stato continuo e molteplice – tanto da divenire «libro per nessuno».

Se nell'aforisma 62 di *Al di là del bene e del male* l'uomo è l'«animale non ancora stabilmente determinato»²⁰⁸, il 225 congiungerà nell'uomo *creatore* e *creatura*: «nell'uomo c'è materia, frammento, sovrabbondanza, creta, melma, assurdo, caos; ma nell'uomo c'è anche il creatore, il plasmatore, la durezza del martello, la divinità di chi guarda e c'è anche un settimo giorno – comprendete voi questa antitesi?»²⁰⁹. Dio è immutabile, l'uomo cambia. Non era questa una mirabile sintesi della conclusione dell'*Apologie* e dell'elogio di Montaigne dell'uomo, unico essere capace di metamorfosi?

La statua che abbraccia la statua. Contra stoicos

Nell'aforisma 305 della *Gaia scienza* Nietzsche conduce una dura polemica contro lo stoicismo, propugnatore del «dominio di sé». Contesto teorico fertile per la permeabilità di molteplici e sfaccettati *distinguo* montaigneani concernenti la critica alla morale stoica, morale sovrumana, quelle «saillies Stoïques» di *De l'yvronerie* in cui il richiamo di Montaigne è senza appello: «Quand nous arrivons à ces saillies Stoïques: J'ayme mieuz estre furieux que voluptueux [...] qui ne juge que ce sont boutées d'un courage eslançé hors de sa gîte?» (II, 2, 347A). Anche Nietzsche sembra non fare sconti:

Quei maestri di morale che in primo luogo e innanzitutto prescrivono all'uomo di mantenere il dominio di sé, gli cagionano, ciò facendo, una strana malattia: una costante eccitabilità in tutte le sue emozioni e inclinazioni naturali [...] Qualunque sia la cosa che dall'interno o dall'esterno sopraggiunga a scuotere questo eccitabile soggetto, ad attrarlo, lusingarlo, incitarlo – egli ha sempre l'impressione che il suo autodomínio corra pericolo, non può fidarsi d'alcun istinto, d'alcun libero colpo d'ala, ma soltanto starsene sulla difensiva, armato contro se stesso, lo sguardo tagliente e diffidente, eterno guardiano della sua rocca come ha voluto diventare [...] tagliato fuori dalle più belle eventualità dell'anima²¹⁰.

Il raffronto con le morali epicuree rientra nella linea d'ombra, anche se la critica montaigneana alla morale stoica, nello stesso passo di II, 2, in una certa misura le coinvolgeva²¹¹. Mentre l'epicureo scegliendosi situazione, persone e avvenimenti consoni alla propria costituzione intellettuale rinuncia «al più», lo stoico «si esercita a trangugiare pietre e vermi [...] il suo stomaco deve infine diventare indifferente a tutto quello che vi travasa il caso dell'esistenza». Ma se lo stoicismo come atteggiamento 'politico' può apparire consigliabile in tempi di violenza e di dominio bruto, il «modo epicureo» si adatta a chi sa *prevedere* il consenso del destino nella tessitura di un *lungo filo*: «tutti gli uomini dediti al lavoro intellettuale hanno finora fatto così! Sarebbe infatti, per essi [gli

²⁰⁷ *NF*, 1887-1888, 11 [275], pp. 308-9.

²⁰⁸ *JGB*, 62, p. 68.

²⁰⁹ *Ibid.*, 225, p. 134.

²¹⁰ *FW*, 305, p. 209.

²¹¹ «quand Sextius nous dit qu'il ayme mieuz estre enfermé de la douleur que de la volupté; quand Epicurus entreprend de se faire mignarder à la goutte, et refusant le repos et la santé, que de gayeté de coeur il deffie les maux, et, méprisant les douleurs moins aspres, dédaignant les lûter et les combattre, qu'il en appelle et desire des fortes, poignantes et dignes de luy [...] qui ne juge que ce sont boutées d'un courage eslançé hors de sa gîte?».

epicurei], la perdita peggiore fra tutte, rimetterci la loro delicata sensibilità e avere in regalo in cambio la dura pelle degli stoici con gli aculei del riccio»²¹².

Nietzsche lo definisce uno stato d'animo anestetizzato, prima che pensiero filosofico, caratterizzato da stratagemmi quali *gravità*, forza di *pressione* e *inerzia*, *irrigidimento* e *freddezza*. L'educazione stoica richiede di eliminare eccitabilità e commozione, praticare l'odio «per la passione stessa, come se fosse una malattia o qualcosa di indegno». Il risultato è «la pietrificazione», la statua dai sensi 'divini' e 'moralì': «Che cosa è ormai abbracciare una statua d'inverno, quando non si percepisce più il freddo? – che cosa è mai, se la statua abbraccia la statua? Se lo stoico raggiunge la natura che vuole avere – *per lo più l'ha già dentro di sé* e perciò sceglie *questa* filosofia! – ha la *forza di pressione di una fascia* che produce insensibilità. – Questa mentalità mi ripugna molto [...]»²¹³.

La riflessione nietzscheana sul pensiero stoico (stato d'animo, filosofia, educazione) è decisiva anche per comprendere quanto la polemica contro il finalismo e la teleologia sia condotta sulla scia di Montaigne (che tuttavia rispondeva pure a Sebond). Analogia di situazioni teoriche, esempi, modalità di comprensione dei problemi inducono a ritenere che su questo tema la lettura del Bordoiese, in particolare dell'*Apologie*, abbia dato i suoi frutti più maturi.

L'uomo, l'eterno commediante del mondo: si pone al centro dell'universo che considera al suo servizio. Nietzsche registra «l'umorismo insito nel fatto che l'uomo si considera lo scopo dell'intera esistenza del mondo, e l'umanità è veramente soddisfatta solo se può assegnarsi una missione mondiale»²¹⁴. Il brano è pieno di suggestioni montaigneane a cominciare dall'idea, un po' *cachée*, di dio come «annoiato immortale»: «Se un Dio ha creato il mondo, egli ha creato l'uomo come *scimmia di Dio*, come continuo motivo di divertimento nelle sue troppo lunghe eternità», Montaigne aveva richiamato l'immagine platonica²¹⁵ dell'uomo come *jouet des Dieux* (III, 5, 877C). Il mancato umorismo impedisce all'uomo di cogliere il suono delle sfere intorno alla terra quale «risata di scherno di tutte le altre creature intorno all'uomo», la più vana creatura, «inventore di questo inventore».

Esattamente come per Montaigne il motivo dell'acentralità dell'uomo nella natura porta Nietzsche non solo alla critica dell'antropocentrismo ma all'ammissione della pluralità dei mondi: La vanità partorisce l'idea della «nostra unicità nell'universo! ohimè, è una cosa fin troppo inverosimile!».

Gli astronomi, a cui tocca talvolta realmente di scrutare un orizzonte staccato dalla terra, fanno capire che la goccia di *vita* che è nel mondo è senza importanza per il carattere totale del mostruoso oceano di divenire e trapassare: che un numero indeterminato di astri presentano condizioni simili a quelle della terra per la produzione della vita, moltissimi cioè, e però sempre un gruppo ristretto in confronto agli infiniti altri che non hanno avuto mai la vivente eruzione o che ne sono da lungo tempo guariti: che la vita su ognuno di questi astri, misurata sulla durata della sua esistenza, è stata un attimo, una vampata, con lunghi, lunghi spazi di tempo dietro di sé, e dunque in nessun modo la meta e lo scopo ultimo della sua esistenza. Forse la formica nel bosco immagina altrettanto fortemente di essere meta e scopo dell'esistenza del bosco, come facciamo noi, quando alla fine dell'umanità, nella nostra fantasia, ricollegiamo quasi involontariamente la fine della terra: anzi siamo ancora modesti quando ci fermiamo a ciò e non organizziamo, per i funerali dell'ultimo uomo, un crepuscolo universale del mondo e degli dèi. Anche l'astronomo più spregiudicato quasi non può immaginare che la terra senza vita altro che come lo splendente e fluttuante tumulto dell'umanità.

Si sono già sottolineate le convergenze teoriche con le pagine dell'*Apologie* relative al «paperocentrismo» (II, 12).

²¹² *FW*, 306, pp. 209-10.

²¹³ *NF*, 1881-1882, 15 [55], p. 543.

²¹⁴ *MA*, II, *Il viandante e la sua ombra*, 14, pp. 141-2.

²¹⁵ *PLAT.*, *Leges*, 644d-e.

Attaccare le passioni alla radice significa attaccare alla radice la vita

Ma la critica alla morale stoica consegna a Nietzsche altri risultati che lo riportano a Montaigne e al tema del rapporto ragione/passioni.

Se l'atteggiamento nietzscheano verso Seneca (collocato insieme a Rousseau *et alii* tra i suoi «impossibili») è critico, è perché l'autore delle *Epistulae ad Lucilium* gli appare come una sorta di «toreador della virtù»²¹⁶ non incline alla virtù nello «stile del Rinascimento, virtù, virtù non inacidita dalla morale»²¹⁷. In una notevole complicità con il Bordolese su ciò che costituisce il valore della esistenza umana, lontana dai valori del declino²¹⁸ caratterizzanti la contemporaneità, individua nel «compito del Rinascimento» – operare la «trasvalutazione dei valori cristiani» – una affinità marcata con il suo stesso pensiero: «non c'è stata, fino ad oggi, nessun'altra posizione dei problemi più decisiva [di quella del Rinascimento] – il mio problema è lo stesso suo problema»²¹⁹. E *Umano, troppo umano* coltiverà la speranza di un nuovo Rinascimento²²⁰.

In tale prospettiva, il riconoscimento nietzscheano nei confronti di Montaigne di essere «un naturalista dell'etica»²²¹ acquista tutto il suo spessore ermeneutico ed euristico. E non sarà certo un caso se i termini stessi con cui nel *Crepuscolo degli idoli* presenta la morale (storica) siano connotati da una incontrovertibile «contronatura»: «tutte le antiche mostruosità morali concordano unanimemente sul fatto che “il faut tuer les passions”». Ciò che caratterizza il Cristianesimo non primitivo è la guerra alla passione e la sua parola d'ordine “spiritualizzare la passione” – la ‘passione spiritualizzata’, sul cui terreno non potrebbe nascere la guerra intelligente contro la

²¹⁶ GD, *Scorribande di un inattuale*, I, p. 105.

²¹⁷ NF, 1887-1888, 11 [43], p. 233; cfr. anche 10 [45], 10 [50], 10 [109].

²¹⁸ Eh, *Il caso Wagner*, 2, p. 369.

²¹⁹ AC, 61, p. 258.

²²⁰ MA, I, *Sintomi di cultura inferiore e superiore*, 244, p. 175.

²²¹ NF, autunno-inverno 1873-1874, 30 [26], p. 346: «Di fronte agli antichi, anche Montaigne è un naturalista dell'etica, tuttavia infinitamente più ricco e più pensoso. Noi siamo dei naturalisti superficiali, ne siamo pienamente coscienti». In un frammento dell'estate 1878, 29 [25], p. 295 si legge: «*Suivre la natura*, sbagliato in Montaigne, III 354». Per il passo di Montaigne la NdE indica, erroneamente, III, 12, 1059B («J'ay pris, comme j'ay dict ailleurs, bien simplement et crument pour mon regard ce precept ancien: que nous ne sçaurions fallir à suivre nature, que le souverain precepte c'est de se conformer à elle»), il che renderebbe la considerazione nietzscheana alquanto enigmatica. In realtà, l'*excerptum* è tratto da III, 13, 1073C (come del resto conferma la verifica condotta sull'edizione tedesca citata da Nietzsche), là dove Montaigne mette in guardia contro un falso concetto di natura, una sorta di vecchio/nuovo *idolum*: «Les philosophes, avec grand raison, nous renvoient aux regles de Nature: mais elles n'ont que faire de si sublime cognoissance: ils les falsifient et nous presentent son visage peint trop haut en couleur et trop sophistiqué, d'où naissant tant de divers pourtraits d'un subyet si uniforme». La considerazione nietzscheana si presenta perfettamente congrua al pensiero montaigneano, cogliendone un punto interessante e, nonostante tutto, poco sottolineato dalla letteratura critica nella direzione della 'decostruzione' del concetto stesso di natura, mostrando una volta di più la propria acutezza ermeneutica. Montaigne continua: «Comme elle nous a fourni des pieds à marcher, aussi a elle de prudente à nous guider en la vie; prudence, non tant ingenieuse, robuste et pompeuse comme celle de leur invention, mais à l'advenant facile et salutaire, et qui fait tresbien ce que l'autre dicte, en celui qui a l'heur de sçavoir s'employer naïvement et ordonnéement, c'est à dire naturellement». Nel citato aforisma di *Aurora* (M, 46, *Dubbio nel dubbio*), si legge il completamento di questo passo, via Pascal: «“Che buon guanciaie è il dubbio per una testa ben costrutta” queste parole di Montaigne hanno sempre indispettito Pascal, poiché nessuno aveva appunto un così forte desiderio di un buon cuscino quanto lui. Che cosa gli mancava?» (*ibid.*, p. 40). È da segnalare che il «guanciaie» di Montaigne non è il dubbio (ritenuto comunque nell'ambito del *naturel*: «Protagoras dict qu'il n'y a rien en nature que le doute», II, 12, 536; 311C) ma la natura («Le plus simplement se commettre à nature, c'est s'y commettre le plus sagement. O que c'est un doux et molle chevet, et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer une teste bien faicte»). Il passo è verosimilmente citato da Pascal. La NdE (p. 641) informa della presenza nella biblioteca di Nietzsche della traduzione tedesca (B. PASCAL, *Gedanken, Fragmente und Briefe*, traduzione tedesca di C.F. Schwartz, Leipzig, Verlag von Otto Wigand, 1865² [I ed. 1845]), dove a p. 19 del secondo volume Nietzsche sottolinea un pensiero pascaliano sul dubbio («Dunque, dubitare è una infelicità; ma è un dovere imprescindibile cercare nel dubbio; perciò colui che dubita e non cerca è insieme infelice e ingiusto. Se poi ciò nonostante egli è anche sereno e pieno di pretese, mi mancano le parole adatte per definire una siffatta miserabile creatura»), aggiungendovi a fianco: «Montaigne». A p. 81 dello stesso volume si trova l'annotazione: «mal tradotto» (*ibid.*), lasciando intendere la consuetudine con un'edizione francese. I curatori precisano che da tale edizione, ormai assente dalla biblioteca, sono tratte le numerose citazioni da Pascal di questo periodo.

passione». La modalità (pratica e terapia) con cui la Chiesa combatte la passione è l'«estirpazione di ogni senso», la castrazione della sensualità:

Essa non domanda mai: «Come si può spiritualizzare, adornare, divinizzare un desiderio?» – in ogni tempo essa ha messo l'accento della disciplina sulla distruzione (della sensualità, della superbia, della sete di dominio, dell'avidità di possesso, della bramosia di vendetta). – Ma attaccare le passioni alla radice significa attaccare alla radice la vita: la prassi della Chiesa è *ostile alla vita*²²².

Montaigne aveva ben compreso come le passioni fossero l'alimento della vita, persino le *qualitez malades* del saggio *De l'utile et de l'honneste*, quel cemento dell'essere, *nostre estre*: «desquelles qualitez qui osteroit les semences en l'homme, destruiroit les fondamentales conditions de nostre vie» (III, 1, 791B).

I moralisti, ponendo «un abisso» tra loro e la passione, dichiarano inimicizia mortale contro la sensualità, la cui spiritualizzazione chiamano amore, mentre sanciscono il trionfo del Cristianesimo e l'abbandono della fecondità del senso. Ma, come ricorda Nietzsche, «si è fecondi soltanto a condizione di essere ricchi di contrasti»²²³. Non solo *Sur des vers de Virgile* ma tutto il tono del libro terzo degli *Essais* indulgono sulla sensualizzazione della ragione stessa.

Dall'analisi critica del concetto di «“pace dell'anima”» emerge, tra gli altri, un aspetto che si collega al concetto di «animalità» e permette a Nietzsche di guardare a essa come il suo «placido irradiarsi [...] nell'elemento morale (o religioso)»²²⁴. Presupposto che gli permetterà di ridurre, nell'aforisma 4, il principio in una formula addensata nel concetto di «naturalismo della morale», di una morale, come preciserà, sana:

Ogni naturalismo della morale, vale a dire ogni morale *sana* è dominata da un istinto della vita, – un certo imperativo della vita viene adempiuto con una determinata regola del “tu devi” e del “tu non devi”, un certo intralcio e una certa ostilità sul cammino della vita vengono in tal modo tolti di mezzo. La morale *avversa alla natura*, vale a dire quasi ogni morale che sia stata insegnata, venerata e predicata fino a oggi, si volge viceversa proprio *contro* gli istinti della vita – è una *condanna* ora segreta, ora aperta e sfrontata, di questi istinti. Dicendo “Dio guarda il cuore” essa dice no alle infime e alle supreme bramosie della vita e considera Dio un *nemico della vita*.

Nietzsche è convinto che ci sia «del delittuoso in tale rivolta contro la vita» e che una condanna della vita da parte di un vivente finisca per restare «il sintomo di una determinata specie di vita». Da questo angolo della morale dei «castrati dei sensi», la vita è quindi fissata e sbarrata alla metamorfosi. L'aforisma 5 riafferma che la vita finisce là dove inizia il «“regno di Dio”» e il costume: vita declinante, infiacchita, stanca, condannata. Al contrario gli scettici possono dirsi gente dai sensi multipli... E questa è una delle ragioni per cui il tema dello scetticismo ritorna in diverse opere nietzscheane. Nell'aforisma 51 (*Senso della verità*) della *Gaia scienza*, la scepse equivale al tentativo, alla prova, all'*essai*: «Quanto a me, le mie lodi vanno a ogni scepse alla quale mi è concesso di rispondere: “Facciamo il tentativo!”. E non voglio più saperne di tutte le cose e di tutti i problemi che non consentono l'esperimento. Questo è il limite del mio “senso della verità”: là infatti il coraggio ha perduto il suo diritto»²²⁵.

La *Gaia scienza*, atmosfera di guarigione dopo la sofferenza e portatrice di nuovi significati rispetto alla riflessione precedente, fa emergere la visione matura del mondo umano paragonata a una conquista vitale. Nel cuore della polemica con Platone e i filosofi che hanno sottoposto la pensabilità stessa della conoscenza alla repressione degli istinti naturali, all'astrazione dal mondo

²²² *GD*, 1, pp. 77-8.

²²³ *Ibid.*, 3, p. 79.

²²⁴ *Ibid.*, pp. 80-1. Sul tema dell'animalità e la funzione simbolica degli animali, Nietzsche si concentra nella *Genealogia della morale* e in *Zarathustra*.

²²⁵ *FW*, 51, p. 86. Eloquentemente anche l'aforisma 41. Nell'*Anticristo* si legge: «Metto da parte un paio di scettici, il tipo decoroso di uomini nella storia della filosofia; ma il resto ignora le esigenze prime della rettitudine intellettuale» (*AC*, 12, p. 178).

sensibile, Montaigne acquista un posto d'onore con la sua idea della centralità del corpo e della filosofia *in physiologicis*²²⁶.

Nella *Prefazione alla seconda edizione*, ritorna su questo punto:

Ogni filosofia che ripone la pace più in alto della guerra, ogni etica che ha della nozione di felicità una concezione negativa, ogni metafisica e ogni fisica che conosce un finale, uno stato terminale, di qualsivoglia specie, ogni esigenza prevalentemente estetica o religiosa di una parte, di un al di là, di un al di fuori, di un al di sopra, autorizza a credere se non sia stata la malattia ciò che ha ispirato il filosofo [...] e abbastanza spesso mi sono chiesto se la filosofia, in un calcolo complessivo, non sia stata fino a oggi principalmente soltanto una spiegazione del corpo e un *fraintendimento del corpo*²²⁷.

In particolare i filosofi, a differenza della gente comune, non possono ritenersi liberi di stabilire una separazione tra anima e corpo e ancor meno di porre una distinzione tra anima e spirito, come se fossero «ranocchi pensanti»²²⁸.

Anche in *Così parlò Zarathustra* il problema del corpo emerge con forza: «E questo che è l'essere più onesto, l'io – questo parla del corpo e vuole il corpo, anche quando si induce a poetare e fantasticare e svolazza qua e là con le ali spezzate. Esso impara a parlare sempre più onestamente, l'io: e quanto più impara, tanto più trova parole in onore del corpo e della terra. Un nuovo orgoglio mi ha insegnato l'io, e io lo insegno agli uomini»²²⁹. L'invito è a «non ficcare più la testa nella sabbia delle cose del cielo», ma «portarla liberamente, una testa terrena», che partorisce «il senso della terra! [...] Malati e moribondi erano costoro, che disprezzavano il corpo e la terra ed inventarono le cose celesti [...]».

Sarà l'immaginazione a dover pensare sino in fondo i sensi perché, come aveva intuito bene Montaigne, è l'immaginazione a consentire di mettersi *materiellement* al posto dell'altro (almeno I, 21; I, 37). Senza tale facoltà nessuna apertura verso l'alterità, nessuna tolleranza, nessuna moralità. In *Umano, troppo umano* la mancanza di immaginazione, di cui l'uomo soffre, «fa sì che egli non possa sentirsi vivere in altri esseri»²³⁰, e non partecipi alla loro gioia e al loro dolore. Nei *Frammenti postumi* 1887, la funzione dell'immaginazione diviene quella di *trasfigurare* il mondo, porre nelle cose «*trasfigurazione e pienezza*»²³¹, anche per sopportare il dolore.

Se nella *Gaia scienza* Seneca – «il *toreador* della virtù» del *Crepuscolo degli idoli* – sembra essere divenuto uno dei bersagli polemicisti, parafrasando ancora Montaigne e le prime battute di *Qu'il faut sobrement se mesler de juger des ordonnances divines*, Nietzsche sigla: «Seneca et hoc genus omne. Non fa che scrivere sciocchezze / Insopportabilmente sagge, / Come se dovesse, *primum scribere*, / *Deinde philosophari*»²³². Ma non sembra accontentarsi. Nella stessa opera, infatti, risponde «a coloro che credono alla morale», in un primo momento con il *Deus nudus est* senecano della trentunesima *Epistula*²³³, per poi precisare: «“Deus nudus est” dice Seneca. Io temo che sia tutto vestito! Di più: gli abiti non fanno solo i monaci, fanno anche gli dèi»²³⁴.

²²⁶ Eh, *Perché sono così accorto*, 2, p. 291.

²²⁷ FW, 2, p. 18.

²²⁸ Ibid., 3, p. 20.

²²⁹ Za, *Di coloro che abitano un mondo dietro un mondo*, pp. 31-2.

²³⁰ Ma, I, *Delle prime e ultime cose*, 33, p. 40.

²³¹ NF, 9 [102], p. 50.

²³² FW, *Preludio in rime tedesche*, [34], p. 30.

²³³ NF, 1881-1882, 11 [94], p. 361. Seneca nella lettera indicata cercava di definire in che cosa consistesse «perfecta virtus», raggiungibile solo tramite scienza e conoscenza «humana ac divina». *Hic est summum bonum*. Ma come giungere alla meta? L'*iter jucundum* è tracciato dalla natura, donatrice di quella facoltà che potrebbe rendere l'uomo simile a un dio: «Parem autem te deo pecunia non faciet: deus nihil habet. Praetexta non faciet: deus nudus est [...]». Tale bene è l'animo retto, simile a un dio ospite di un corpo umano («Quid hoc est? animus, sed hic rectus, bonus, magnus. Quid aliud voces hunc quam deum in corpore humano hospitantem?»). Di qualsiasi corpo: cavaliere, libero o schiavo. Cavaliere, libero e schiavo sono nomi derivati dall'ambizione e dal sopruso («nomina ex ambitione aut iniuria nata»): «Subsilire in caelum ex angulo licet».

²³⁴ Ibid., 11 [95], p. 362. Si tratta di una citazione da William Edward Hartpole LECKY, *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa*, Leipzig, C.F. Winter'sche Verlagshandlung, 1873, p. 178, nota 3; cfr. NdE, p. 662. Il testo è presente nella biblioteca nietzscheana.

Ma la più grande lontananza da Montaigne sembra consumarsi sulla radicalizzazione del concetto di uomo. Qui, ancora una volta, Nietzsche scimmiotta il linguaggio degli *Essais*, per poi allontanarsene, lanciando una sorta di doppia sfida (quasi a voler decostruire Montaigne con Montaigne): «Forse tutta la moralità dell'umanità ha avuto origine dall'enorme eccitamento intimo che prese gli uomini primitivi quando scoprirono la misura e il misurare, la bilancia e il pesare (la parola "uomo" significa infatti colui che misura, egli si è voluto *chiamare* dalla sua scoperta più grande!)»²³⁵. A nessuno può sfuggire, nella ripresa nietzscheana, la mimetica e il calco montaigneani dei sani lemmi di *misura*, *misurare*, *bilancia*, *pesare*. E non può sfuggire nemmeno, al di là della recezione della dimensione discorsiva contenuta in *conferer* (per l'appunto misurare, pesare, pensare), su cui si sono consumati fiumi di inchiostro, che ora la posta in gioco è divenuta più elevata e la filologia nietzscheana sembra voler fare da velo alla filologia 'cannibale' (montaigneana), evocata dal Bordolese quale filologia della natura²³⁶: i *cannibales* «(ont une façon de leur langage, qu'ils nomment les hommes moitié les uns des autres)» (I, 31, 214A).

Tale filologia dice solo di eguaglianza naturale e la declina quale essenza umana. L'uno la metà dell'altro: questo è l'uomo, l'esatta metà, l'eguale, l'*ecce homo en cannibale* – proprio di quell'eguaglianza che certo Nietzsche non amava.

Nel riferimento all'indiano di America si coglie anche un ulteriore elemento. Dai «lunghi, rischiosi esercizi d'autodominio» si «esce sempre come un altro uomo con qualche interrogativo di più e soprattutto con la *volontà* di fare, da allora in poi, più domande, più profonde, più rigorose, più dure, più cattive, più silenziose, di quanto non abbia fatto sino a quel momento»²³⁷.

In *Ecce homo* i toni della domanda profonda, rigorosa, dura, cattiva, silenziosa, si fanno struggenti:

La mia anima, una corda
toccata dall'invisibile,
a sé cantava in segreto
una canzone di gondolieri,
tremando di beatitudine multicolore.
– L'ha qualcuno mai udita?...²³⁸.

²³⁵ *MA*, II, *Il viandante e la sua ombra*, 21, p. 147.

²³⁶ Da notare che in entrambi i filosofi la spiegazione della parola «uomo» è posta tra parentesi.

²³⁷ *FW*, *Prefazione alla seconda edizione*, 3, pp. 20-1. Cfr. anche *M*, 135, p. 105 (*L'essere compassionati*).

²³⁸ *Eh*, *Perché sono così accorto*, p. 300.

VI

NELLO SPECCHIO DEGLI INTELLETTUALI ITALIANI DEL
NOVECENTO
CARLO BO E LEONARDO SCIASCIA

1. Come va lontano questo Montaigne!

Skepticism is the chastity of the intellect
(G. Santayana, *Skepticism and Animal Faith*)

Primo tempo. Numquid et tu? L' 'irrisoluzione' di Carlo Bo

«Pascal credeva in Dio? e Montaigne?»¹. Bo sapeva far trasparire nel corpo aereo della voce il senso profondo dell'interrogazione, una sorta di incessante caccia spirituale, di inseguimento nella forma dilaniante (l'aggettivo è di Bo, riferito però al *Nietzsche* di Bataille) di un impossibile approdo: quello che egli stesso aveva definito, nel suo lessico familiare, «dubbio», «commento», «assillo», intorno alla «ragione della fatica dell'esistenza», al «premio alle sue sofferenze e ai suoi dolori», in definitiva al rapporto tra tempo, destino, trascendenza. Più di una volta, da cattolico, Carlo Bo aveva cercato di rispondere alla provocazione nietzscheana sulla morte di Dio e alla domanda di Montaigne: «*Que sais-je?*».

Nella *Speranza paradossale*, il 29 agosto del 1973, rilanciava ancora lo «straordinario paradosso» del «laico puro», l'ateo, che come il cristiano, intravede nella «Chiesa malata un elemento capitale della sua salvezza», «segno di vitalità del cristianesimo e di vitalità della Chiesa cattolica». Gridava, sottovoce: il mondo ha bisogno di Cristo². Cristo per Bo era tutto quello che non poteva dare la fede laica o politica, un modo diverso, scriveva, di declinare la carità. Di qui l'amore per Dostoevskij, per quell'immagine di Cristo che si sostituisce *pas à pas* a quella dell'uomo, del «protagonista assoluto che, però nello stesso tempo, è disposto a degradarsi fino a divenire vittima»³. Il «bacio di Cristo» «resta [...] il simbolo del perdono, del riscatto, dell'infinita pietà».

La sua scrittura sarà un impegno costante a non perdere mai di vista l'idea della salvaguardia e della salvezza (per citare lo Starobinski della *Prefazione a Letteratura come vita*) e la sua priorità resterà comunque riconducibile a «ciò che contribuisce a costruire o a rischiare una vita sul piano etico e religioso»⁴. Sempre contro ogni tentazione di estetismo letterario o vitalistico – o di vuoto formalismo. Il tema per Bo era uno di quelli capaci di alimentare «discorsi a fondi infiniti», in cui vedeva accomunati Gide e Nietzsche⁵, ma con tutta evidenza anche Montaigne.

Se Dio non può morire – come ricordava il Bordoiese evocando Plinio (II, 12, 527), e poi Plutarco – il dubbio, il commento, l'assillo, gli facevano avvertire cocente il rapporto tra vita e morte, il senso del destino, il peso dell'assenza. Non poteva dimenticare quello che Montaigne aveva scritto nell'*explicit* dell'*Apologie de Raymond Sebond*, parafrasando con qualche licenza Plutarco: «nous n'avons aucune communication à l'estre» (II, 12, 601A). Più tardi⁶ sceglierà di

¹ Cfr. N. PANICHI, *Pascal credeva in Dio? ... e Montaigne? Carlo Bo quotidiano*, «Belfagor», IV, 2002, pp. 478-80.

² C. BO, *Aspettando il vento*, Ancona, L'Astrogallo, 1976, p. 314.

³ ID., *L'eredità di Dostoevskij*, 29 ottobre 1971, in *ibid.*, p. 289.

⁴ J. STAROBINSKI, *Prefazione*, in C. BO, *Letteratura come vita*, a cura di S. Pautasso, Milano, Rizzoli, 1994, p. XI.

⁵ C. BO, *Diario ininterrotto, 1932-1991*, in ID., *Letteratura come vita*, p. 1442.

⁶ C. BO, *Preghiera e poesia*, in «Quaderni del Gentile», III, 2004, pp. 20-1.

commentare una poesia e far parlare il giovane poeta ungherese, Attila Jozsef, morto a soli trentuno anni⁷.

Oltre il tema della colpa, nota Bo nel suo commento, «c'è sempre il dialogo, l'invocazione a Dio e ancora la coscienza della disperazione, della solitudine, quindi del bisogno di chiedere a Dio un segno della sua presenza, della sua verità, della sua coscienza». Sempre sul tema della solitudine e dell'assenza, della frammentazione di Dio, richiamerà anche Quasimodo⁸ e cercherà di rispondere con le parole contenute in *Si china il giorno*⁹.

Emerge, da queste sue letture, una sorta di ossessione e fame di Dio, nell'idea del Dio come tensione, mano tesa, aspirazione assoluta, un Dio che si riflette nel volto del Cristo, signore di carità.

La paura dell'assenza di Dio è la paura del vuoto, del «colore del vuoto», del *rien du tout*. Le parole di Vittorio Sereni (*Autostrada della Cisa*) percepiscono e declinano questo bisogno. Ma sarà Unamuno, con Montaigne, che fu oggetto del suo primo corso universitario («dall'alto della mia ignoranza», mi aveva confidato sornione) a consegnargli l'affondo finale, ricordargli l'inevitabile forza dirompente del dubbio. La fede superba «quella che non ha dubbi» (*Salmo II, Marco, IX, 16-24*) gli incute la stessa paura dell'assenza di Dio. La verità, scriveva Unamuno, non è nata da chi non ha dubbi, da «chi pensa di possederti»: «*La vita è dubbio / e fede senza dubbio è solo morte*»¹⁰.

Ecco che il dubbio scettico montaigneano trova alimento e vigore. Bo legge gli *Essais* con lo stesso spirito di interrogazione che Montaigne riservava alle sue fonti. E se la *question de Dieu* era quasi esorcizzata dal Bordoiese, le ragioni profonde degli interrogativi non riuscivano a essere eluse. Quel Dio, a cui l'uomo farebbe «barbe de foarre» (II, 12, 444A), non può essere passato «à nostre estamine» (*ibid.*, 528A) né convocato «à nostre commerce et société» (I, 56, 323A). Quel Dio che non può morire né contraddirsi, altrimenti rivelerebbe la sua *impuissance*, resta lo sfondo opaco, l'orizzonte di attesa, l'assenza, il colore del vuoto...

Qui, sembra, c'è materia sufficiente per far cessare il primo tempo di una storia esemplare, far cadere la prima cesura, tra tormento religioso e cura della religione, con la coscienza che la religione sia per Bo una sorta di arma di Achille: ferisce e sana.

Il punto di congiunzione a Montaigne sembra mediato ancora da Dostoevskij, il libro di Giobbe, del male, della corruzione. L'uomo dilaniato, scarnificato dai dubbi, è sempre l'uomo di Agostino, incapace di porsi quale *cordis inspector*, privo di quella finestrella sul cuore perché il cuore si lasci vedere nel suo proprio cristallo... Vulcano, raccontava già Pindaro, l'ha costruito così. Questo uomo si è moltiplicato all'infinito e «col tempo è diventato il grande gestore dell'assurdo». Con le parole di Montaigne, «le magistrat sans juridiction e le badin de la farce» (III, 9, 1101B). Ma contro la perdita della speranza nel soggetto, Bo evoca una immagine *intellettualmente sensibile, sensibilmente intellettuale* che sarebbe piaciuta all'autore degli *Essais*: al di là del visibile, rimane la ricerca di una 'purezza' che Dostoevskij ha saputo identificare nella luce delle rose del giardino di Boboli¹¹.

⁷ La poesia si intitola *Sorgi dalla corrente*: «Dammi, o Signore, la paura; l'ira / tua – ne ho bisogno; all'improvviso / dalla corrente sorgi, perché il nulla / non mi trascini, il nulla, nei suoi gorghi. / [...] / Il respiro trattengo per morire, / [...] e fissi / ci guardiamo così; guardo l'assenza / tua grande, che si è fatta viso umano».

⁸ *Ibid.*, pp. 24-5.

⁹ «Mi trovi deserto, Signore, / nel tuo giorno, / serrato ad ogni luce. / Di te privo spaurito, / perduta strada d'amore, / e non m'è grazia / nemmeno trepido cantarmi / che fa secche mie voglie».

¹⁰ *Ibid.*, pp. 33-4.

¹¹ BO, *L'eredità di Dostoevskij*, p. 291.

Secondo tempo. L'etica della lettura ovvero la lettura come vita

Il secondo tempo è ricostruibile intorno all'impegno etico di una vita che ha trovato la sua espressione laica nell'elogio filosofico, quasi carnale, della lettura e del lettore, in quanto consustanziali al senso e alla direzione dell'eticità del vivere.

Per comprendere a fondo l'impegno di Bo in tale direzione bisognerà convocare di nuovo l'apporto decisivo fornito da Montaigne e dalla sua personale accezione di concetti che diverranno centrali nella sua riflessione, quali «lettura» e «lettore» nella loro imbricazione.

Se si dovesse pensare, infatti, all'altra cifra maggiore, a un emblema correlato al desiderio di religiosità alimentante la sua riflessione filosofica, a una sorta di pensiero visivo che, con la forza dell'immagine, potesse riassumere parole e cose, parola e concetto dell'intellettuale, dobbiamo cercarlo nella figura plastica della lettura, in quello che le sue parole definiscono come l'esigenza e la *chance* del «lettore eterno». Prototipo del lettore universale, testimoniato *in rebus* dalla sua mirabile biblioteca, spazio delfico dell'anima, che continua a ospitare colti visitatori da tutta Europa, Bo non ha coltivato l'idea di un lettore *pamphagus* nel senso nietzscheano, onnivoro, ma con Montaigne quella del lettore *suffisant*. E di Nietzsche, forse inconsapevolmente, accoglie l'idea del *libro fatto uomo*: «[...] i libri – scriveva nel settembre 1940 – hanno voluto sempre dire persone e queste persone si sono sempre aperte nello svolgimento di un discorso infinito, da riprendersi quotidianamente, fitto e pacato nutrito dello stesso sangue della [sua] anima»¹².

Il senso del saggio *Della lettura* è contenuto in *nuce* e tutto nel suo *incipit* perché in grado di rispondere sempre a «un infinito pretesto di lettura interiore»¹³. Qui Bo esemplifica il concetto di lettore/libro, lettore/lettura. Il libro ideale «dev'essere un testo in un certo modo inventato e promesso a una lunga educazione, a un lungo fervore di attese, di riduzioni e di convenienze rettoriche». Lo scrittore è «qualcosa che si avvicina al senso e alla forma di una nostra invenzione diretta, voglio dire che deve cadere nella nostra storia intellettuale come un'immagine anteriormente sospesa, come un frutto da tanto meditato nelle nostre operazioni e deve offrirci su una parte della memoria, sulla cifra naturale dei nostri calcoli quotidiani un'altra parte assolutamente pura che solo in apparenza dipende dal tempo mentre in realtà si apre all'ambito dell'ignoto». Il lettore si apre all'ambito dell'ignoto: ma siamo già sul modo di lettura, definito altissimo, «che è anche l'ultimo modo raggiungibile dalle nostre convenienze spirituali».

«Leggere intanto e sin da principio è imparare a riconoscersi [...] un'esperienza che a poco a poco si sostituisce all'atto stesso di vivere»¹⁴ e che «insegnerà a conoscere fino a fondo un libro, a sorprenderlo alle sue origini, di dove viene e dove vada, le sue intenzioni scoperte e quelle nascoste allo stesso autore, ma così pertinenti al suo fantasma spirituale e cioè determinanti nella sua magia inattiva». Ma Bo sa (allievo di Plutarco e di Montaigne) che tra libro e lettore si instaura una collaborazione attiva, un patto di collaborazione, che preferisce chiamare «norma attiva»: «perdersi e ritrovarsi insieme, lettore e scrittore, lettore e libro», una «lotta che si apre tra autore e lettore». Con la coscienza che il lettore sia «patrimonio e capitale» di se stesso¹⁵.

Un invito iterato alla «lettura vitale», alla «lettura formativa». I *Funerali* alla Sainte-Beuve, al di là della lettera e dell'apparente ironia, testimoniano della storia di fruttificazioni intellettuali, figliolanze spirituali, di *lettori suffisants*. Bo sapeva bene che all'origine era Montaigne con la sua sana modernità e il suo testo fondatore. Qui viene convocato il capitolo *Des livres*:

[A] Je ne cherche aux livres qu'à m'y donner du plaisir par un honneste amusement: ou, si j'estudie, je n'y cherche que la science qui traicte de la connoissance de moy mesmes, et qui m'istruise à bien mourir et à bien vivre. [B] *Hac meus ad metas sudet oportet equus*. [A] [...] Je ne fay rien sans gayeté; et la continuation et la contention trop fermee esbloüit mon jugement, l'attriste et le lasse [...] Je dy librement mon advis de toutes choses, voire et de celles qui surpassent à l'aventure ma suffisance, et que je ne tiens aucunement estre de ma

¹² BO, *Diario ininterrotto 1932-1991*, p. 1442.

¹³ ID., *Della lettura*, Urbino, QuattroVenti, 1987, p. 5, ora in ID., *Letteratura come vita*, pp. 35-75.

¹⁴ *Ibid.*, p. 7.

¹⁵ *Ibid.*, p. 35.

jurisdiction. Ce que j'en opine, c'est aussi pour déclarer la mesure de ma veuë, non la mesure des choses (II, 10, 409A).

A Montaigne Valéry stesso doveva l'idea dell'indipendenza del testo scritto che vive una vita propria, l'idea del «testo liberato» dal proprio autore¹⁶, l'idea dell'autore che diviene lettore: «Tutti i migliori lettori dei nostri anni si rifanno a Montaigne, a quel Montaigne che diceva, che nei libri cercava solo di conoscere se stesso, l'arte di vivere bene e morire bene, istruirsi, cioè, 'à bien mourir et à bien vivre'. Lui diceva di non fare nulla senza la gioia. Lo scopo della lettura era 'pour déclarer la mesure de ma veue, non la mesure de choses' [II, 10, 409A]. Come va lontano questo Montaigne...»¹⁷, commenta Bo:

La leggerezza di Montaigne che è poi conseguenza diretta della capacità intellettuale illumina il centro, il nocciolo di questa frase segreta e indifferenziata che diciamo il tempo e la forma della lettura. Tutti come lui sono preoccupati di avere dei discorsi diretti, delle prove sensibili alla propria ragione spirituale. Chi di questa sua famiglia non prenderebbe per divisa queste sue parole: «je veux des discours qui donnent la premiere charge dans le plus fort du doute» [II, 10, 414A]? Nelle altre famiglie che abbiamo rifiutato non c'era troppa speculazione edonistica intorno alle «subtilitez grammairiennes»? alla «ingenieuse contexture des paroles et d'argumentations» ai discorsi che «languissent autour du pot»? – tra forme sonnecchiose e «l'air et Idee generale» [*ibid.*, 418A].

Una guerra di movimento verso la verità

Si intrecciano sempre e comunque nella riflessione di Bo percorsi sacri e profani, nel binomio religione ed etica. Esattamente come per l'uomo della *vita activa*, dell'impegno nella storia, del cristiano sano, dubbioso, fecondissimo, l'opera del lettore *diviene*. Sulla scorta di Montaigne, «una lunga guerra di movimento verso la verità» (come ha fatto Sainte-Beuve per esempio)¹⁸, una tensione circospetta che raggiunge il segreto linguaggio della musica della solitudine¹⁹.

Bo si affida a un'alta immagine dell'ermeneutica biblica, ripresa anche da Cristoforo Landino nelle sue *Disputationes camaldulenses*, conversazioni svoltesi a Camaldoli (tra Leon Battista Alberti, Lorenzo il Magnifico e lo stesso Landino), dedicate al duca Federico da Montefeltro: «due forme della vita» che riescono a tracciare i confini tra bene e male; a Marta e Maria, il principio dell'azione e della visione, della *praxis* e della teoria, dell'azione e della contemplazione, della cecità e della lungimiranza, il rischio, in definitiva, che senza Maria (l'operosità), la fecondità, divenga inutilmente inoperosa, senza la luce della virtù: «Marta, scrive Bo, non potrà mai leggere un libro, se ci gioviamo di questa immagine sacra noi vedremo come l'assenza e la segreta attesa di Maria costituiscano le vere qualità del lettore». Ma al di là della dicotomia, avrebbe sottoscritto le ulteriori considerazioni di Landino: Marta e Maria sono sorelle ed entrambe piacciono a Dio: «Maria perché cibi, Marta perché si cibi».

Il libro resta quell'immagine di sangue, quel «qualcosa che si era amato di passione, di una passione totale»²⁰, «quel po' d'aria per andare avanti, in attesa del vento che avrebbe dovuto portarci». Era il 23 luglio 1963²¹.

L'idea di Nietzsche, che i grandi uomini e la grandezza dei saggi meglio si percepiscono nella memoria individuale e collettiva quanto più ci si allontani da loro, ha generato la potenza di una *imagerie* che partorirà diversi *lettori perspicaci*, tra i quali Jean Starobinski, che nella sua *Prefazione a Letteratura come vita* (già richiamata) invocherà, a sua volta, l'idea del paesaggio visto dall'alto della memoria. Quella distanza memorativa permette di cogliere meglio non solo il

¹⁶ *Ibid.*, p. 23.

¹⁷ *Ibid.*, p. 52.

¹⁸ *Ibid.*, p. 16.

¹⁹ *Ibid.*, p. 22.

²⁰ *Ibid.*, p. 32.

²¹ *Ibid.*, p. 176.

«giusto posto» e «il senso» dell'opera di Bo, ma induce nel lettore la capacità di *vedere* ciò che conta: la «coerenza e unità di intenti», la «tonalità morale di un rapporto con il mondo e con gli altri»: «È come se, conclude, nei suoi saggi egli mettesse contemporaneamente alla prova se stesso e i libri letti dato che presuppongono sempre una presa di posizione». Un tentativo, una prova, in cui gioca un posto centrale Montaigne.

Il miglior modo per riaffermarne la centralità è quello di affrontare il pensiero di Bo soprattutto insistendo sul versante *filosofico*, lo sguardo sotteso alla sua intera riflessione: il Bo filosofo, quello solo più apparentemente *caché* delle letture dei filosofi. Una lunga *filière*, composita e indipendente da quello che egli stesso amava chiamare l'«altalena dei gusti»²²: oltre Montaigne, Pascal («che cede, poi si ribella al libro di Montaigne»), Bayle, Rousseau, Kant e il male radicale, Hegel, Dostoevskij, Leopardi, Nietzsche, Kierkegaard, Maritain, Alain, Sartre, Massolo, Simone Weil..., tutte tracce riconoscibili con cui il suo pensiero si è misurato.

Se la letteratura è come la vita, sulla scia di quei maestri Carlo Bo ha compreso che la filosofia è arte di morire bene ma soprattutto arte di vivere bene, non ultimo per esorcizzare il detto senecano, del Seneca delle *Epistulae ad Lucilium*: «An vivere tanti est?». Il nostro capolavoro, suggeriva Montaigne, è vivere come si deve, arte di divenire legittimamente e compiutamente uomini. Pienamente umani può significare solo eticamente umani.

Carlo Bo l'aveva compreso molto più di altri: l'universale è singolare e il singolare universale. Dunque: *Aspettando il vento*, anche a noi rimane ancora molto da fare! *Numquid et tu?*

Terzo tempo. Lo scetticismo 'attivo' di Leonardo Sciascia

Quando in *Nero su nero* Sciascia risponde alla critica rivoltagli di praticare uno «scetticismo inattivo» – critica che voleva colpire al cuore l'intero sistema del suo pensiero – per allestire la propria difesa procede a un'ardita analogia con lo scetticismo montaigneano, con cui si era già misurato direttamente nel 1982 con il celebre commento al saggio *Des boyteux*, ripubblicato insieme al *Teatro della memoria* e al dispiegamento dei suoi inganni:

“Scetticismo inattivo”, dunque. Scetticismo è “dottrina che estende sistematicamente il dubbio a tutti gli oggetti della conoscenza umana”. Inattività è “stato di chi non fa nulla”. A filo di dizionario io sarei dunque uno che non facendo nulla estende sistematicamente il dubbio su ogni cosa. Il che non è possibile. L'estendere il dubbio è già un fare; e del resto il critico in questione [Eugenio Scalfari] sa del mio scetticismo attraverso quello che faccio. Per quanto riguarda l'inattività, dobbiamo dunque rinunciare al dizionario. È possibile, allora, che l'aggettivo “inattivo” sia stato usato diciamo pleonasticamente, a rafforzare la negatività in cui il critico assume lo scetticismo? Ma facciamo una *riduzione all'assurdo*: “Lo scetticismo inattivo di Montaigne”. È peggio che un'assurdità: è una cretineria²³.

La comprensione di Sciascia dello scetticismo montaigneano è sorprendente; ma da lettore attento non gli poteva sfuggire la complessa cifra filosofica della presa di posizione del Bordolese. Per questo potrà dichiarare che gli *Essais*, come l'*Amleto*, sono «un'opera che basta a tutta una vita»²⁴.

Sotto il macrosegno dello scetticismo «attivo» montaigneano nasce e si orienta l'attenzione di Sciascia per il concetto di «certezza» a uso giudiziario e la sua critica aspra contro la pena di morte, considerata quale «delitto “estremo”» della certezza, speranza tolta «“con certezza”» al condannato: «“... qui c'è una condanna, e appunto nella certezza che non vi sfuggirai, sta tutto l'orrore del tuo tormento”»²⁵. Parole tratte dall'*Idiota* di Dostoevskij. Con notevole spessore antropologico e

²² BO, *Aspettando il vento*, p. 288.

²³ L. SCIASCIA, *Nero su nero*, in ID., *Opere 1971-1983*, a cura di Cl. Ambroise, Milano, Bompiani, 1989, p. 663.

²⁴ *Ibid.*, p. 747.

²⁵ *Ibid.*, p. 669.

filosofico, l'attenzione di Sciascia si concentra sul *Des boyteux* e la *Sentence memorable* di Jean de Coras²⁶.

Nel famoso caso giudiziario cinquecentesco Du Tilh-Martin Guerre, coglie numerose analogie con il 'pirandelliano' e novecentesco *affaire* Bruneri-Canella (processi celebrati entrambi per sostituzione di persona), ribadite nella nota bio-bibliografica posta in appendice al *Teatro della memoria*²⁷ – risultato delle suggestioni rinascimentali delle retoriche memorative da Camillo a Bruno a Fludd, sino alla loro ricomposizione nell'opera classica (e molto discussa) di Francis Amelia Yates²⁸.

Ma Sciascia finisce sempre più per guardare al processo Bruneri-Canella con gli occhi di Montaigne e di *Des boyteux*. E con gli occhi di Coras. Più ostinata di Bertrande de Rols, Giulia Canella, contro tutte le 'prove', ripeterà: «è mio marito». Così è del balletto dei testimoni e delle testimonianze...

L'*affaire* Martin Guerre è assai noto ai montaigneisti nei presupposti e nelle conclusioni. Sicuramente meno il secondo: ma presupposti e conclusioni ripetono il detto montaigneano: «La cour n'y entend rien» (III, 11, 1030B). Sciascia si premura di fornire ragguagli sulla personalità filosofica del Canella, un 'minore', traendoli dal *Dizionario biografico degli italiani* (*ad vocem*). Giulio Canella vi è presentato come un «mediocre antiscettico», studioso del nominalismo di Occam (a cui si dedica sin dalla tesi di laurea), nel tentativo di collocarne la speculazione all'interno della rinascita del tomismo. Fondatore, insieme a Gemelli, della *Rivista di filosofia neoscolastica*, appare a Sciascia un anti-Montaigne per il suo porsi come propugnatore di un ritorno al dogmatismo scolastico, unico baluardo contro il «pericolo dello scetticismo», il suo veleno, e la sua preoccupazione di ordine «criteriologico»: ricercare un criterio di certezza e di oggettività nella conoscenza, allievo in questo di Mercier e della *Critériologie générale*.

Nel quadro della Prima guerra mondiale, Canella scompare, disperso nella battaglia di Nizepole in Macedonia: il 25 dicembre 1916²⁹. Dieci anni dopo, il 6 febbraio 1927, la «Domenica del Corriere» pubblica la foto di uno sconosciuto, ricoverato in manicomio, in preda a completa amnesia. Lo smemorato, che poi divenne il «randagio», era stato ritrovato il 10 marzo 1926, alle 9.50 dal custode del cimitero israelitico di Torino, che lo pensò (giustamente) un ladro. Ladro o pazzo che fosse, ladro e pazzo: un problema per la questura di Torino che predispose due fascicoli distinti: uno per furto, l'altro per pazzia. In tale distinzione/duplicazione, Sciascia legge ambivalenza, dimezzamento, sdoppiamento³⁰, tipici delle più genuine situazioni pirandelliane. Fino al 2 marzo 1927, lo «smemorato» rimarrà un numero: 44170 è il suo nome. La signora Giulia Concetta Canella, moglie di Giulio (sua giovanissima cugina, sposata nel 1913), dopo il fratello Renzo e altri testimoni, si reca a Torino per osservare di persona lo sconosciuto. Per Giulia è suo marito.

Si insinua, tuttavia, presto il sospetto che potesse trattarsi del falsario Mario Bruneri, tipografo. Inizia una lunga controversia giudiziaria. La sentenza del 22 ottobre 1928 dichiara lo smemorato di Collegno essere Bruneri e la sentenza viene confermata dalla corte di Appello di Firenze il 1° maggio 1931. Un caso esemplare, quasi replica dell'antica coppia *prevenu/nouveau venu* della sentenza di Coras. Anche in questo *affaire* manca la «clarté lumineuse et nette» che Wier, Coras (che pur procede alla condanna di Du Tilh), e soprattutto Montaigne, grideranno a piena voce. Ambito dell'incertezza e delle incertezze, dove si vendono a troppo caro prezzo le congetture («que d'en faire cuire un homme tout vif», *ibid.*, 1032B), la capacità della ragione umana di costruire sia sul pieno che sul vuoto, la cattiva deduzione le indebite inferenze.

²⁶ L'analisi dettagliata di tutte le fasi del processo Martin Guerre, condotta sull'*Arrest memorable du Parlement de Tolose... par Monsieur M. Jean de Coras, Conseiller en ladite Cour, et rapporteur du procez, Prononcé és arrests Generaux, le XII Septembre 1560*, Lyon, par Antoine Vincent, 1565, si legge in MONTAIGNE, *L'immaginazione*, introduzione, traduzione e note di N. Panichi, Firenze, Olschki, 2010² (I ed. 2000), pp. L-LXXXIV.

²⁷ L. SCIASCIA, *Il teatro della memoria*, in ID., *Opere 1971-1983*, pp. 960-2.

²⁸ *Ibid.*, p. 963.

²⁹ Secondo il *Dizionario biografico degli Italiani* muore a Monastir il 25 novembre dello stesso anno.

³⁰ *Ibid.*, p. 907.

Senza le cicatrici che avrebbero permesso il riconoscimento da parte del fratello Renzo Canella – recatosi subito a vedere lo smemorato che, in un primo momento, non riconosce come Giulio –, la *deduzione* non è possibile. Il viaggio di ritorno coincide con l'inizio del vacillare della 'certezza' che culmina nella più grande incertezza: giunto a Verona, dichiara di non essere più sicuro che lo smemorato, l'*inconnu*, non fosse suo fratello.

Da quella memoria spenta «non già per mancanza di ossigeno affettuoso», ma per la violenza della storia, emergevano numerose somiglianze (e differenze): stesso modo di essere religioso (Bruneri al contrario è ateo e socialista), mani incrociate sul petto, mano sulla fronte per scacciare i pensieri, peli sullo stomaco, carnagione, denti, mani, dita, occhi, sguardo, capelli, calvizie, labbra, mento, voce, statura, passo, incedere, esattamente come Giulio: «Gli piaceva la montagna, ma ansimava; ed io pure, io pure...»³¹.

L'incertezza di Renzo dà l'avvio a una fila di riconoscimenti e il 27 febbraio 1927 diventa «la grande giornata»: «Tutti coloro che avevano riconosciuto nello smemorato il professor Giulio Canella si ritrovarono al manicomio di Collegno, a far corona al riconoscimento da parte della signora Giulia: al riconoscimento ufficiale, legale; poiché nei suoi presentimenti e sentimenti l'aveva di già riconosciuto. In realtà, quel che si aspettava era che lo smemorato riconoscesse lei: il che, come era nell'ordine delle cose, avvenne»³².

Riconosciuto da tutti, esattamente come lo *pseudo-Martinus*: dagli amici, dai familiari, dalla moglie. Seguono giorni di «smemorata felicità». Ma lo smemorato ritornerà in manicomio a seguito di una lettera anonima e dell'altro riconoscimento, quello di sua moglie Rosa Negro: «“Lei, signore, è mio marito”» – «“Io sono il professor Canella”»³³. Da quel momento, i familiari (fratello, sorelle e madre), *al di là di ogni dubbio*, riconobbero Mario Bruneri³⁴. L'identificazione «ribolliva quotidianamente, con opposti e alterni esiti, nel manicomio di Collegno»³⁵ insieme alla confusione dei giudici³⁶.

'Bruneriani' e 'canelliani' (questi ultimi, forse sostenuti dal regime fascista), l'Italia divisa. E «il manicomio di Collegno [...] divenne un *teatro della memoria*: non come secondo messer Giulio Camillo o Giordano Bruno o Robert Fludd, ma come – naturalmente – secondo Pirandello»³⁷ («“E non c'è prove contrarie che tengano quando si vuol credere!”»). Il *convenuto* ricordava, come avrebbe fatto il filosofo Canella, Agostino e Tommaso, ma non Romolo Murri; aveva inoltre mostrato predilezione per Nietzsche e Freud, per Graf, per i versi del *Cyrano de Bergerac*, per l'erotismo di Guido da Verona...

Dai rilievi dattiloscopici emergeva che era proprio Mario Martino Bruneri fu Carlo, tipografo e truffatore, la cui vita era la storia delle sue innumerevoli resurrezioni: «“Non ricordo”. “Non ricordi nulla?”. “No. Io sono il professor Giulio Canella”»³⁸. Così Giulia: «immobile nella sua certezza, trionfante nel suo amore. “Io so diceva – che il mio Giulio è il mio Giulio: il resto non conta”»³⁹. Simile a Bertrande de Rols dichiarava: «“Da quando l'ho riconosciuto, non ho mai dubitato e non dubiterò mai. Tanto più dopo aver vissuto in intimità con lui, mio marito”»⁴⁰. Solo una moglie, diceva Bertrande, nella sentenza riportata da Coras, queste cose le capisce. E Martin, che durante il processo non la guarderà mai in faccia, continuerà a rimproverarle l'autoinganno' e lo 'scambio di corpo' con l'altro, con il *prevenu*: «...la propre femme, ayant receu un autre pour son mari, et avec iceluy familierement conversé, comme mari et femme font»⁴¹. Se versa lacrime al cospetto delle sorelle, verso Bertrande «ne monstra oncques un seul signe de douleur, et tristesse:

³¹ *Ibid.*, p. 910.

³² *Ibid.*, p. 913.

³³ *Ibid.*, p. 924.

³⁴ *Ibid.*, p. 917.

³⁵ *Ibid.*, p. 929.

³⁶ *Ibid.*, p. 939.

³⁷ *Ibid.*, p. 921.

³⁸ *Ibid.*, p. 935.

³⁹ *Ibid.*, pp. 937-8.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 938 e p. 61

⁴¹ *Arrest memorable*, p. 13.

ains au contraire d'une austere, et farouche contenance, et ne daignant presque la regarder, luy dit: laissez à part ces pleurs, desquelles ie ne me puis, ni ne me dois esmouvoir»⁴².

Se è successo il *desastre* nella loro casa, la colpa è sua: «nul a le tort que vous». Intanto nessuno riusciva «oncques amolir son cuer, ni le devertir de son austerité». Ma, del resto, Du Tihl le aveva dato

plusieurs privees et particulieres enseignes. Mesmes des actes et propos qui interviennent le plus secretement entre mariez, et qu'autre ne peuvent bonnement sçavoir, ou entendre. Iusques à luy enseigner les lieux, temps, et heures des actes secrets de mariage (plus aisez beaucoup à comprendre, qu'honneste à reciter, ou escrire) et les propos qu'avant, apres, et en l'acte, ils auroyent tenus. S'estoit aussi persuadee, avec les autres, que ledit du Tihl estoit certainement Martin Guerre son mari⁴³.

La maschera del randagio o la melograna che si spacca

Verso la fine della parabola, nel 1930, presso l'editore veronese R. Cabianca, lo pseudo-Canella pubblica un libro di memorie «uscito in tutta fretta»: *Alla ricerca di me stesso*, dove, nella vertigine delle maschere, compare un terzo uomo, la maschera del «randagio», smemorato, che diceva di chiamarsi Canella, forse per «guizzo di memoria» e «somiigliava all'uomo di Collegno come una goccia d'acqua ad un'altra». Maschera che serviva ai canelliani per colmare il vuoto tra il campo di prigionia in Macedonia e il manicomio di Collegno. Dieci anni da «randagio», su cui le testimonianze sembrava potessero «rampollare all'infinito». Sigla Sciascia: immaginazione collettiva⁴⁴, esattamente come nel villaggio di Artigat: 142 testimonianze, 14 perizie...

A Rio de Janeiro, dove è fuggito dopo aver scontato la condanna, si sono perse le tracce. La sua memoria di professore «sereno, solenne, pensoso» era «così gremita di fatti da far pensare a una melagrana che si spacca», da far dispetto alla memoria dell'oblio. Si profila la teoria del complotto – Bruneri spia dell'OVRA (Opera Vigilanza Repressione Antifascista). E a Sciascia si impone un'altra domanda: dov'è il vero Mario Bruneri⁴⁵? «Se i giudici potessero dai codici sconfinare nella valutazione di quanto mutevole è in tutti e in ciascuno la vita e di quanto le 'forme' la imprigionano e le finzioni si fanno verità, allo smemorato di Collegno avrebbero potuto conferire l'identità del professor Canella»⁴⁶.

Sciascia coglie un aspetto profondo della riflessione montaigneana: «Montaigne pensava che la verità né veniva né se ne andava: semplicemente mutava l'errore, mutavano gli errori»⁴⁷. La nota 4 alla *Sentenza memorabile* riporta tradotta una poesia (*Natale*) di Pessoa in cui legge un «distillato di Montaigne»:

Nasce un dio. Altri muoiono. La Verità
Né venne né se ne andò: mutò l'Errore.
Abbiamo adesso un'altra Eternità
E ciò che passo era sempre migliore.
Cieca, la Scienza lavora l'inutile gleba.
Folle, la Fede vive il sogno del suo culto.
Un nuovo Dio è solo una parola.
Non cercare, né credere. Tutto è occulto.
Montaigne aggiungerebbe (aggiunge): anche noi per noi stessi; ma è la sola verità cui possiamo, con qualche risultato, tentare di accedere⁴⁸.

⁴² *Ibid.*, p. 116.

⁴³ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁴ SCIASCIA, *Il teatro della memoria*, pp. 949-50.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 956-7.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 951.

⁴⁷ L. SCIASCIA, *La sentenza memorabile*, in ID., *Opere 1984-1989*, a cura di Cl. Ambroise, Milano, Bompiani, 1989, p. 1221.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 1224-5.

L'andamento del pensiero e del discorso è sempre quello della ragione zoppa: «nos raisons anticipent souvent l'effect, et ont l'estendue de leur juridiction si infinie, qu'elles jugent et s'exercent en l'inanité mesme et au non estre» (*ibid.*, 1034B).

Sempre in *Nero su nero* Montaigne è richiamato diverse volte con la stessa valenza, con l'attualità e l'urgenza che la riflessione sul proprio tempo storico gli reclamava: l'Italia è un paese senza verità. Nel sostenere che la letteratura è la più assoluta forma che la verità possa assumere, Sciascia non può evitare il concetto di lettura. E sulla lettura richiama, come Bo, il detto montaigneano: «Non faccio nulla senza gioia»⁴⁹. «Libri e lettura» appartengono alla «sfera della gioia»⁵⁰.

Sciascia aveva già introdotto il discorso intrattenendosi su Rousseau, sul suo «essere postumo» avendo reso di pubblica ragione la sua vita, e in particolare su Diderot come la «chiave del secolo», combinandovi anche Montaigne con il suo *rien du tout*: «Quest'uomo che voleva esser nulla, "ma nulla del tutto", ha come inventato il secolo in quel che noi gli riconosciamo di più proprio, di più originale, di irripetibile. Voleva esser nulla [...] in rapporto a quel che già c'era, è stato tutto in rapporto a quel che non c'era. Ha inventato una professione [...] Un fare che somigliava a un non-fare. Un "fare con gioia". Un'utopia, se si vuole. Senz'altro un'utopia, anzi. Ne vediamo la rovina, ma ancora la si persegue»⁵¹. L'azione del giubilo costante era esplosa, non senza conseguenze inattese, in *Sur des vers de Virgile*.

Il *voler essere nulla in rapporto a ciò che c'è* e *l'essere tutto in rapporto a ciò che non c'è* disegna i confini dell'«inattualità» e della potenza del pensiero montaigneano. Pochi, come Sciascia, hanno saputo renderlo luminoso. Da un lato, il valore della negazione, del sapere dire «no» al presente, o la capacità di sottrarsi, consapevoli non tanto (non solo) della *nihilité de l'humaine condition* ma soprattutto della *indegnità dei tempi* verso i quali Montaigne si pone come coscienza critica; dall'altro, la prefigurazione dello spazio di un nuovo umanesimo, di *ce qui peut avenir*, l'anticipazione e l'apertura al futuro scandiscono la latitudine ermeneutica e i confini stessi di quella stessa inattualità.

Alla fine di *Nero su nero* lo scettico Sciascia richiama la risposta di Pilato a Gesù, che diceva di essere venuto al mondo per testimoniare la verità: «Che cos'è la verità?». Per Sciascia si tratta dell'«eterna domanda che può trovare risposta soltanto nella verità, non in una spiegazione o definizione della verità [...] E così la verità è colei che è. Il potere ne vuole spiegazione allo stesso modo che della menzogna in cui si iscrive può darne. Pilato domanda. Gesù non risponde»⁵². Verità e menzogna presentano spesso lo stesso *visage*.

Sciascia qui solo in apparenza è al di là della *question Montaigne*. Egli è infatti consapevole che si cercherebbero inutili risposte, ma ne tenta una che, per paradosso, raggiunge Bo: «...in conclusione: alla domanda di Pilato – "Che cos'è la verità?" – si sarebbe tentati di rispondere che è la letteratura»⁵³. O la filosofia.

Risultato mirabile di una convergenza prodotta alla scuola di Montaigne e del suo scetticismo in un cattolico (Bo) e un laico (Sciascia). Quando Apollo e le Muse, come scriveva Sciascia nella *Nota* finale a *Cruciverba* ricordando Pietro Paolo Trompeo, si mettono a fare le parole incrociate....

⁴⁹ L. SCIASCIA, *Cruciverba*, in ID., *Opere 1971-1983*, p. 1015.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 1221.

⁵¹ *Ibid.*, p. 1015.

⁵² *Ibid.*, pp. 814-5.

⁵³ *Ibid.*, p. 815.

2. Verità della menzogna, menzogna della verità. Sciascia legge Montaigne

«Straordinario... Montaigne, eh! ... Uno dei vostri francesi, immagino... Ma le cose si vanno facendo scure, con questi francesi, non vi pare?» «Non con Montaigne, in ogni caso» intervenne l'abate Cari chiocciando ironia «Non con Montaigne»
(L. Sciascia, *Il Consiglio d'Egitto*, pp. 593-4)

«E che sarò io, senza il mio?» «Un uomo... e che non vi basta?»
(L. Sciascia, *Il Consiglio d'Egitto*, p. 527)

La banalità del male

Nella *Nota a La strega e il capitano*, Sciascia disegna i termini dello scenario morale (verità e menzogna) in cui alcuni concetti fondanti la propria eticità sostanziale vanno a iscriversi:

Ci sono degli amici, dei conoscenti, dei semplici lettori dei miei libri che, pensando possano suscitare il mio interesse e invogliarmi a riscriverle estraendone un qualche 'esempio', una qualche verità, mi mandano antiche, vecchie o attuali e personali carte che dicono di fatti in cui l'ingiustizia, l'intolleranza, il fanatismo (e la menzogna di cui queste cose si coprono) hanno parte evidente o, quel che è peggio, nascosta. È una cosa che mi lusinga molto, e forse la sola cui – dopo più di trent'anni passati a metter nero su bianco – sono ancora sensibile⁵⁴.

Nel piccolo teatro del quotidiano, che funziona anche come teatro della memoria, in cui sono invocate biografia e storia, si affacciano due comparse che in realtà nel mondo intellettuale sciasciano giocano un ruolo principale: verità e menzogna, il problema dei loro confini e del loro ineludibile comporsi in un chiasmo maggiore – menzogna della verità e verità della menzogna. Come sileni, Sciascia ha imparato ad aprirli, un lungo esercizio critico di scomposizioni e composizioni, sotto l'egida dichiarata di un filosofo «impremedité et fortuit» (Montaigne e i suoi *Essais*) che con ironia scriveva di sé: «Je ne suis pas philosophe», e precisava nei margini di quello che diverrà l'*exemplaire de Bordeaux*: «J'ouvre les choses plus que je ne les descouvre» (II, 12, 501). Non è un caso che la *Nota* richiami direttamente il Bordolese e una sua riflessione che si rincorre nel cuore delle opere sciasciane come una sorta di *arrière-pensée* su cui dovremo tornare: «“Non faccio niente senza gioia”, diceva Montaigne, e i suoi *Essais* sono il più gioioso libro che mai sia stato scritto. E per quanto amare, dolorose, angoscienti siano le cose di cui si scrive, lo scrivere è sempre gioia»⁵⁵. Come se Sciascia volesse salvare la scrittura dalla paura, dal tormento e dal dolore dell'oggetto descritto nel 'racconto' – processo e condanna al rogo di una «strega professa», ovvero di una presunta strega, nella ripresa con commento del capitolo XXXI dei *Promessi sposi*, in cui agiscono gli atti processuali e la riflessione terza dell'autore, simile a un convitato di pietra. La scrittura è gioia nel momento in cui sa tramutare il suo oggetto doloroso in

⁵⁴ L. SCIASCIA, *La strega e il capitano*, in ID., *Opere 1984-1989*, p. 256.

⁵⁵ Cfr. *Non faccio niente senza gioia. Leonardo Sciascia e la cultura francese*, a cura e con un'introduzione di M. Simonetta, Milano, La Vita Felice, 1996.

un grido di liberazione, come se partecipasse dell'antica diabolicità di quel satiro (cui aveva alluso la prima nota della *Sentenza memorabile*), che in una festa della scrittura, in un giorno tutto suo (come per il satiro il giovedì di carnevale) e simile a «un santo patrono facesse il miracolo della gioia, della libertà, del libertinaggio; e in franchigia di peccato»⁵⁶.

Il contesto de *La strega e il capitano* è il capitolo manzoniano, ma l'architetto, che funziona poi forse da inconsapevole intertesto (almeno per Manzoni), non è Manzoni né Verri, opportunamente convocati in queste pagine, ma Montaigne, le sue riflessioni e prese di posizioni (un senso forte) sulla stregoneria. Si tratta, *transversis itineribus*, di un doppio filo, un doppio legame già saldato. L'architetto (poi intertesto) da tempo abita l'universo sciasciano. Nel 1982 *Des boyteux* compariva in appendice a *La sentenza memorabile*, quel «piccolo libro» cui lo scrittore accorderà la sua preferenza, come si legge nel risvolto di copertina dell'edizione Sellerio: «Mi piace sempre più scrivere cose come questa; e sempre più mi piace pubblicare piccoli libri come questo [...] Questa "inquisizione", giocata tra un processo del secolo XVI e una pagina di Montaigne, l'ho scritta con sottile divertimento». Sono qui convocati Montaigne, Manzoni, la gioia della scrittura anche del dolore – tentativo di liberarsi dalla «banalità del male».

Zoppicare

Nella *Sentenza memorabile*, Sciascia aveva evidenziato a più riprese la sottile e caparbia analisi montaigneana dell'ambivalente e ambiguo *status* di 'verità' e 'menzogna' che si accompagnano sempre a una ragione storta, vacillante che procede a tastoni, dunque zoppa. Com'è noto, si tratta di un capitolo che il Bordoiese scrive contro l'immaginario collettivo popolato da presunti fenomeni stregoneschi (streghe e stregoni), l'idea stessa della stregoneria, tortura e pena di morte, zoppia della ragione, ontologicamente debole e sciancata, pratiche di una giustizia *malicieuse* che manda a morte senza la «chiarezza luminosa», quelle prove certe, chiare ed evidenti, simili alla luce di mezzogiorno che Montaigne richiama come ineludibili (*A tuer les gens il faut une clarté lumineuse et nette*) – rilanciando *obiter dicta* il tema solforoso dall'ottica diagnostica di Jean Wier (si tratta di malattia da curare) e la *querelle* di Bodin contro lo sguardo medico wieriano (si tratta di magia nera, dunque diabolica, da estirpare con il *progrom*) contenuta in appendice alla *Demonomanie des sorciers* con il titolo *Refutation de Jean Wier*. Analogie di scenari, attori, retroscena e comparse solleciterebbero alcune suggestioni, *images agentes* del teatro della memoria, che presto riaffioreranno ne *La strega e il capitano*: il nome di Caterina Medici, l'evidente analogia (calco?) con Caterina de' Medici, secondo argute ermeneutiche bersaglio della *Demonomanie* bodiniana (la sua caccia alle streghe sarebbe stata una mossa politica per screditare appunto Caterina, «l'italiana», responsabile di aver creato a corte un *entourage* di presunti maghi [*politiques?*] e pratiche corrispondenti – in realtà un attacco politico 'con altri mezzi') e la Margherita che avrebbe avviato Caterina alla stregoneria evoca il nome della figlia dell'*Italienne*, Margherita di Valois – suggestioni, certo, ma un po' sorprendenti, forse troppe per una onomastica innocente.

La strega e il capitano trova tutta la sua ragion d'essere in un tema sciasciano forte: la giustizia ingiusta, la ragione insufficiente e *boiteuse*, i mille volti della verità e della menzogna, le mille maschere e usurpazioni di *status*, a tratti la sua assenza, il potere dello «scetticismo 'attivo'», le metamorfosi del potere⁵⁷.

⁵⁶ L. SCIASCIA, *La sentenza memorabile*, in ID., *Opere 1984-1989*, p. 1223.

⁵⁷ Cfr. *supra*, VI, 1. Si veda anche: CL. AMBROISE, *Invito alla lettura di Sciascia*, Milano, Mursia, 1974; A. MOTTA, *Leonardo Sciascia. La verità, l'aspra verità*, Manduria-Bari-Roma, Lacaita, 1985; J. DAUPHINÉ, *Leonardo Sciascia. Qui êtes-vous?*, Paris, la Manufacture, 1990; G. GIUDICE, *La Sicilia di Leonardo Sciascia*, Parlemo-Roma, Ugo La Rosa, 1990; *Il piacere di vivere. Leonardo Sciascia e il dilettantismo*, a cura di R. Cincotta e M. Carapezza, Milano, La Vita Felice, 1998; *Non faccio niente senza gioia*; G. GIUDICE, *Leonardo Sciascia. Lo stemma di Racalmuto*, Napoli, l'Ancora, 1999; *L'Europa che comincia e finisce: la Sicilia. Approcci transculturali alla letteratura siciliana*, a cura di D. Reichardt, «Quaderni Leonardo Sciascia», Oxford-Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main-New York-Wien, Peter

Consente, inoltre, come una sorta di emblema o di cammeo, di focalizzare l'attenzione non solo sulla relativizzazione delle idee di verità e menzogna – e l'interrogativo sul loro statuto – quanto sul presupposto della valenza morale di questo stesso assunto. Il chiasmo (verità della menzogna/menzogna della verità), insistendo sul genitivo soggettivo, restituisce il senso della problematizzazione.

Torniamo al testo. *L'affaire Caterina Medici*: stregoneria e roghi. Caterina, «strega professa», serva di casa, autore e attore di magia e malefici – di *magaria*, «fascinationi et arte del Demonio», macchinazione diabolica, amplessi e «negozio» con Satana – dunque Caterina la strega, animale notturno, lupa affamata, «ciera diabolica», deve essere bruciata. Autoaccusa e confessione 'spontanea' sono preferibili alla tortura (in realtà Caterina sarà torturata due volte per aumentare il «grado» di verità e di veridicità della confessione e farle ammettere una verità *rotunda*). Meccanismo e atteggiamento scrupolosamente *enregistrés* da Montaigne: le presunte streghe (le streghe del suo vicinato che corrono pericolo di vita perché qualche nuovo autore [Bodin] dà corpo ai loro sogni) preferiscono confessare piuttosto che morire mille volte sotto la crudeltà della tortura, quell'andare oltre la crudeltà stessa, osservazione che non piacque alla prima censura romana del 1581 divenendo oggetto di una precisa *animadversio*.

«Torturare, tanagliare e bruciare», blasfema trinità della zoppia della ragione e della coscienza, perché il padrone, Luigi Melzi, «pativa dolori strani di stomaco, e un altro padrone di prima [il capitano di Giustizia Vacallo, maschera della commedia dell'arte, commenterà più tardi Sciascia], era stato fortemente innamorato di lei»⁵⁸. Banalità dell'atroce, della crudeltà, della sofferenza, «banalità del male», commenta Sciascia⁵⁹. «Diligenti indagini» e invariabile «desiderio dei giudici», desiderio di vendetta, hanno concorso ad affollare il numero delle vittime, «rendere più festoso lo spettacolo dei supplizi e delle esecuzioni»⁶⁰ – le truculente tragedie del lessico wieriano. Il 27 dicembre del 1616 Caterina viene consegnata al capitano di Giustizia. Quando comincia l'interrogatorio (il 30) tutte le testimonianze sono state raccolte: «consistono, quasi tutte, nell'aver assistito al rinvenimento dei groppi diabolici e nell'aver sentito Caterina confessare di essere una strega»⁶¹. Lacci, nodi, vincoli ammaliatori, reticolo di menzogne e pseudo verità: «C'è chi, dei racconti che lei andava facendo delle proprie e delle altrui operazioni di stregoneria, ricorda dei dettagli che altri dimentica o trascura: ma tutti sostanzialmente concordano nel riferire il visto e il sentito». Il visto e il sentito. L'analogia con la *Sentenza memorabile*, la memoria collettiva trascinata dai flussi dei riconoscimenti e dell'oblio, si autoimpone. La memoria è obliosa, la menzogna da tempo è sulla scena. E la bugia è sempre zoppa. Al «fisico» (al medico), Giovan Battista Selvatico che va a trovarla là dove era «ristretta», Caterina ammette – non potendo «rendere bugie» a chi *sa* («per scrittura e per studio, e per pratica di tanti anni che ho avuto col Santo Ufficio, io so») – che alla presenza del diavolo si sia sentita «commuovere carnalmente»⁶². *Concubitus demoni*? «Disfatto il diabolico groppo [...] il Selvatico se ne andò con la *certezza* che il senatore sarebbe migliorato: “E veramente per i due giorni seguenti *parve* che stesse manco male”». Ma il diavolo è potente, il maleficio gravissimo, la permanenza in prigione avrebbe indurito Caterina nei suoi propositi malvagi e ammaliatori, meglio mandarla al rogo. A ben vedere in quel profondo magmatico dell'animo umano, che solo giudici e inquisitori sanno sondare per mediazione divina, i suoi lacci non erano lacci d'amore (*ad amorem*) ma apportatori di morte, mortiferi (*ad mortem*)⁶³. Non erano figli di *eros* ma di *thanatos*, per partenogenesi figlio della Notte. Caterina non aveva ammesso forse di essersi soddisfatta da sola («da me stessa mi corruppi») ⁶⁴ alle delicate carezze del Demonio?

Lang, 2006; IAN R. MORRISON, *Leonardo Sciascia's French Authors*, Oxford-Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt am Main-New York-Wien, Peter Lang, 2009; «Todomodo. Rivista internazionale di studi sciasciani», IV, 2014.

⁵⁸ SCIASCIA, *La strega e il capitano*, p. 204.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 207.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 214.

⁶¹ *Ibid.*, p. 227.

⁶² *Ibid.*, p. 230.

⁶³ *Ibid.*, p. 231.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 222.

Tutto concorrevano a vedere in lei la strega professa, e *tutti* la riconoscevano tale⁶⁵. La «moltitudine dei credenti», come aveva ironizzato Montaigne, tuttavia non è criterio di verità, e il *tutto* era solo un vaso inesauribile di «immaginazioni»⁶⁶, partorite dalla paura e forse dalla *melancolia*, dalla depressione, dunque dal sole nero della infelicità e della malattia. *Le tout de rien* del *Consiglio d'Egitto*. Caterina chiamava a raccolta nella sua memoria *tutto* quello che i «giudici volevano sentire», quello che, a sua volta, aveva sentito raccontare nelle interminabili sere d'inverno dai tessitori di storie, storie sentite dai predicatori, ma anche sogni ed estasi dei momenti d'amore, quel poco di «umano che era riuscita a raccattare»⁶⁷. Accade anche che Caterina cada in contraddizione⁶⁸. Una contraddizione non «di vantaggio alla verità – e cioè alla menzogna». I giudici la redarguiscono, lei si corregge.

La verità dei giudici, la menzogna di Caterina. Dopo un ulteriore racconto, i giudici pensano: «Ecco finalmente la verità»⁶⁹. Ma si tratta di altre menzogne/verità. Caterina confessa di aver provato più godimento «quando mi negoziava il Diavolo che quando mi negoziavano gli uomini»⁷⁰, e nel dire questo dava del *concubitus demoni*, dell'amplesso con il diavolo, una descrizione che poteva apparire «peregrina», derivante da qualche manuale inquisitoriale: «ma è certo che questa, come tante altre cose che racconta, a noi incredibili e repugnanti, per gli inquirenti [inquisitori] sicuramente verosimili e godute, son frutto della paura, del terrore e del dolore». La verità è che dolore, paura, terrore sono madre della menzogna. Quanta verità nella menzogna! Degradazione, tradimento, disperazione sono la verità della serva, donna umiliata, tradita, disperata – e la menzogna è la verità degli inquisitori.

Nella ricostruzione sciasciana, tra menzogna e verità, tra menzogna della verità e verità della menzogna, si disegna uno spazio colpevolmente neutro, potente nella sua ineludibilità e nel suo essere astratto/concreto: la *verosimiglianza*. Innestata su una «funesta circolarità storica», dove antiche fantasie, meraviglie e paure, leggende e credenze del mondo popolare si configurarono come un pericolo per la Chiesa cattolica, «religione del male» che si oppone alla religione del bene (la cattolica, appunto), per la «verità» della coscienza individuale e collettiva. Ancora una volta verità della menzogna, menzogna della verità.

Nel riportare i nomi degli inquisitori più famosi, indicati da Manzoni nel capitolo successivo (XXXII), tra cui il «funesto Delrio», il gesuita Martino del Rio, autore delle *Disquisizioni magiche*, Sciascia rinforza la perversa circolarità del verosimile: dai libri, dalle credenze, dalle immagini alle dichiarazioni di Caterina per appagare il desiderio di vendetta degli inquisitori, nella confessione di sé, del suo essere strega professa.

Sulle orme di Montaigne, il confine tra verità e menzogna quale spazio/tempo abitato e partecipato dal verosimile, dalla verosimiglianza, si potenzia, sul solco della cattiva logica carpita nel filo sottile che lega procedimenti filosofici e processi giudiziari. Verità e menzogna non hanno sicura giurisdizione. Il genitivo soggettivo che congiunge verità e menzogna (giustificato dalla debolezza ontologica della ragione) funziona di fatto con la forza del genitivo oggettivo. Data l'incapacità della ragione di cogliere una verità compiuta e il correlato di scambiare per menzogna un brandello di verità che la ragione stessa non comprende, si finisce per attribuire esclusivamente l'intenzione veritativa o menzognera al soggetto (gruppo sociale, religioso, politico) non all'oggetto. Prendere coscienza di tale circolarità di secondo grado coincide con il processo di relativizzazione (non di relativismo) dei concetti che solo uno sguardo scettico può cogliere.

Dal razionalismo allo scetticismo, sempre alla ragione si ritorna. Un razionalismo scettico, una ragione scettica che rinnova incessantemente lo scetticismo e ritorna in virtù dello scetticismo.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 235.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 239.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 240-1.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 242.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 243.

Ciò che è stato sostenuto per Montaigne sembra valere anche per Sciascia. Gli incantesimi delle streghe? Sogni, aveva risposto già il Bordolese. E allora diamo loro l'elleano, non il fuoco. *Sogno della malattia e sonno della ragione*.

Caterina è sottoposta alla tortura «al fine di conoscere altre verità», «nei modi e nei tempi che paressero più opportuni»⁷¹. Parlando come Montaigne, che su questo aspetto ritorna in almeno due o tre occasioni negli *Essais*, «“la tortura non è un mezzo per iscoprire la verità, ma è un invito ad accusarsi reo ugualmente il reo che l'innocente; onde è un mezzo per confondere la verità, non mai per iscoprirla”». E questo, aggiunge Sciascia, i giudici lo sapevano da allora; lo si sapeva anche prima che Pietro Verri scrivesse le sue *Osservazioni sulla tortura*, lo si sapeva da sempre. Certo lo sapeva Montaigne.

«Dirò la verità, fatemi dislegare». Dopo la seconda tortura, la verità è l'elenco dei nomi dei «malefizati», l'ammissione di un aborto, malefici su bambini, sino alla confessione sperata dai giudici di essere andata al «barilotto». Finalmente la verità intera; ora Caterina ha detto tutto. Il «barilotto»: spazio e tempo notturno delle riunioni periodiche di maghi, streghe, diavoli, baccanali, copolazioni con il diavolo, orge, tregende, insulti blasfemi alla croce, accoppiamenti mostruosi. In trono Satana, adorato come un dio⁷². L'immaginario della malattia.

Malìa del verosimile. E se i cani (come i servi) si contassero?

«Per la verità che vogliono i giudici, a farla apparire “verosimile” [...] A farla, dunque, apparire “verosimile” (“terribile parola [...]”)», Caterina «adotta febbrilmente, con delirante lucidità, un sistema: che è un modo definitivo di perdersi, di precludersi ogni possibilità di tornare indietro: tanto la paura e il dolore la stringevano». Il sistema di dare morti o malati per suo malefizio...⁷³.

L'ultima menzogna è stata quella di farle credere che la confessione l'avrebbe salvata. Confessione e «vero ed efficace pentimento». Nondimeno, l'«efficacia» del pentimento ha mostrato ancora una volta la sua duplicità. Efficace per la messa a morte, non per la salvezza, il mantenimento della vita. Il pentimento, e la confessione prima, rivelano e scontano al tempo stesso l'efficacia e il suo contrario. L'efficacia dell'inefficacia è l'inefficace dell'efficace di fronte a una verità menzognera e una falsità vera. Il paradosso della verità sconta il paradosso del mentitore, richiamato da Montaigne: «Se dite mento, e dite il vero, allora mentite» (II, 12, 527B).

Il 4 febbraio 1617 il processo si conclude. Caterina viene strangolata «per accrescere un tormento o per risparmiarglielo?»⁷⁴. Il 4 marzo «Giustizia è fatta». La confessione della menzogna, questa volta nel senso del genitivo oggettivo (Caterina nel confessare in realtà mente, confessa la menzogna non la verità), si è rivelata inefficace per la vittima, efficace per i carnefici.

Sulla vasta ermeneutica del verosimile, Sciascia non smetterà di interrogarsi. Oltre che in altri numerosi luoghi, alla voce *Bobbio* dell'*Alfabeto pirandelliano* (*L'avemaria di Bobbio*, racconto del 1912) rilancia la criticità del concetto. Marco Saverio Bobbio, libero pensatore, «ma non al punto di essere libero dal suo libero pensare»⁷⁵, viene colto da un terribile mal di denti che lo faceva impazzire. In carrozza, verso il dentista, lo avvinghia un «tremite di tenerezza angosciata», uno sconvolgimento di coscienza rotto da un dolore lacerante. Il passaggio di fronte a un tabernacolo «rozzo» di Santa Maria delle Grazie, un'avemaria, la scomparsa del dolore. Il ritorno a casa, contento ma inquieto. Ripete il percorso nella mente: il mal di denti lo ha abbandonato dopo il tabernacolo, l'avemaria... Quasi pentito dell'ammissione, aggiunge: «Da sé»⁷⁶. Qualche anno dopo, leggendo il capitolo 27 degli *Essais* di Montaigne gli torna in mente l'episodio, «scetticamente

⁷¹ *Ibid.*, p. 245.

⁷² *Ibid.*, p. 247.

⁷³ *Ibid.*, p. 249.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 254.

⁷⁵ L. SCIASCIA, *Alfabeto pirandelliano*, in *ID.*, *Opere 1984-1989*, p. 471.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 472.

sorridendone». Sciascia precisa: «ma di uno scetticismo non montaigniano, da “libero pensatore”, piuttosto. Contro lo scetticismo montaigniano, anzi in quel momento: “C’est folie de rapporter le vray et le faux à notre suffisance” diceva Montaigne». Ma Bobbio si permetteva di sorridere, oltre che della sua avemaria di allora, anche di Montaigne che non avrebbe del tutto respinto l’idea che il mal di denti gli fosse svanito per effetto di quell’avemaria. Ed ecco che si verifica un fatto incredibile, *inverosimile*, fantastico, un momentaneo, fulmineo accordo tra Montaigne e Santa Maria delle Grazie». Il «primo miracolo» è il ritorno del mal di denti «furioso come allora». Bobbio butta il libro, lo riprende, sfida ghignando la Madonna delle Grazie, Montaigne, Sant’Agostino, recita in latino l’avemaria, senza effetto. Solo all’invocazione «oh Maria, oh Maria», «che gli sgorga “con voce non sua, con fervore non suo”», il dolore se ne va. Ma ritorna. Bobbio manda al diavolo (cui non credeva) Sant’Agostino, Montaigne, e corre dal dentista. Se recitò o no di nuovo l’avemaria lungo il tragitto, non è dato sapere. Davanti alla porta del dentista il dolore scompare. Il dente lo estirperà comunque; per «non avere scherzi» se li sarebbe fatti strappare tutti. Sciascia chiosa: «La sua «suffisance» – e cioè, come dice Montaigne, “la sciocca presunzione di disprezzare e condannare come falso quel che non ci sembra verosimile” – non l’ammetteva»⁷⁷.

In *Porte aperte* – nel richiamare una delle numerose contese tra Stato ed eredi sui beni degli eretici (i beni di una eretica bruciata nel 1724, con l’accusa di quietismo) –, Sciascia riprende il *topos* della *pecunia non olet*⁷⁸, riletto da Montaigne: «Il denaro non ha odore: nemmeno quello delle carni vive che bruciano sui roghi e che spettatori di *auto da fé* assicurano di particolarissimo e tremendo sentore. “Dopotutto, significa dare un bel peso alle proprie opinioni, se per esse si fa arrostito vivo un uomo”. Grandi parole: tutto è opinione, di relativo o irrisorio valore; tranne quella che non si può far arrostito vivo un uomo soltanto perché certe opinioni non condivide»⁷⁹. Ma tali opinioni danno carne e sangue al verosimile.

Ne *Il Consiglio d’Egitto*, dove spira forte l’aria degli *Essais*, come nel *Contesto*, Francesco Paolo Di Blasi non può trattenersi: «Ho visto tante volte la verità confusa e la menzogna assumere le apparenze della verità»⁸⁰. Il tema è avvertito come di fondo ed è di quelli che occupano diverse pagine declinate su molteplici contesti: «“In effetti” disse l’avvocato Di Blasi “ogni società genera il tipo di impostura che, per così dire, le si addice. E la nostra società, che è di per sé impostura, impostura giuridica, letteraria, umana... Umana, sì: addirittura dell’esistenza, direi... La nostra società non ha fatto che produrre, naturalmente, ovviamente, l’impostura contraria...”»⁸¹. Il capitolo dodicesimo della terza parte si scaglierà contro la tortura e la pena di morte.

Nel dare corpo alla dialettica uguaglianza/disuguaglianza, oltre ai testi classici, *Il Consiglio d’Egitto* ha ben presente di nuovo gli *Essais*, che l’avevano rilanciata a più riprese da diverse sfaccettature sino alla soluzione estrema: l’uguaglianza della condizione umana, generata dalla morte, conclusione e presupposto cui tutti sono sottomessi, vittoria sull’ineguaglianza, ingiustizia, sociale – sino a coglierne il pudore, ulteriore passaggio reso più evidente ne *Il cavaliere e la morte*. Adottando contemporaneamente il punto di vista dell’uguaglianza e della giustizia, intanto *Il Consiglio d’Egitto* insiste: «“E non la vedete da voi la differenza?” “Non la vedo. Io vedo l’uguaglianza. Solo che noi stiamo qui, in ozio, a godere il fresco, ben vestiti [...] e loro lavorano” “E vi par niente?” “Niente di tutto. A meno che non vogliate guardare la cosa in rapporto alla giustizia: e allora convengo che tra noi e loro ci sono gravissime, vergognose differenze... Dico vergognose per noi... Ma nel loro essere uomini, nel nostro, nessuna differenza: sono uomini come voi, come me... Lasciate che cadano quegli orribili nomi di mio e di tuo...” “E che sarò io, senza il mio?” “Un uomo... e che non vi basta?”»⁸². Come in quell’idea di «amicizia perfetta» in cui non esiste più «mio» e «tuo», pensiero accarezzato, anzi «covato» come in una incubatrice e trattenuto

⁷⁷ *Ibid.*, p. 473.

⁷⁸ SVET., *De vita Caesarum*, VIII, 23, 3.

⁷⁹ L. SCIASCIA, *Porte aperte*, in ID., *Opere 1984-1989*, pp. 339-40.

⁸⁰ ID., *Il Consiglio d’Egitto*, in ID., *Opere 1956-1971*, a cura di Cl. Ambroise, Milano, Bompiani, 1987, p. 585.

⁸¹ *Ibid.*, p. 592.

⁸² *Ibid.*, p. 527.

come in un fossile (incorrotto) da Montaigne. La *ruota della ragione*⁸³ a volte ha la meglio sulla ruota della fortuna.

Nel frattempo Sciascia non aveva dimenticato *Il contesto*, apologo di un potere *sul* mondo, del potere che sempre più degrada nella impenetrabile forma di una concatenazione di cause a volte incausate⁸⁴, e nemmeno il suo triplice esergo in cui mette in dialogo Montaigne, Rousseau e se stesso a rappresentare un ritorno (non cronologico) da Rousseau a Montaigne. Anche il *Contesto* risentiva già delle argomentazioni storico-metafisiche degli *Zoppi*. Ameni causidici, concatenazione infinita, *à recouloins*, di cause, apparenze, verità, menzogne di una ragione inferma che interrompe i sentieri tra apparenza e realtà, scambi identitari. La realtà è di nuovo apparenza, doppio e gioco delle parti. Ne prenderà coscienza l'ispettore Rogas: «il fatto è un sacco vuoto»⁸⁵. Come avere gli *Essais* nelle bocce della farmacia⁸⁶. Come dimenticare l'errore giudiziario dell'*affaire* Calas. La stessa logica sillogistica e falsamente deduttiva stigmatizzata negli *Essais*: *donc*, ironizzava Montaigne a proposito della certezza conclusiva delle prove razionaliste dell'esistenza della divinità. *Ergo*, Dio esiste⁸⁷.

Il pudore della morte. Quando ne *Il cavaliere e la morte* il vice (il poliziotto che secondo il capo avrebbe potuto fare l'avvocato) prende in mano il «piccolo Montaigne» di Gide, che sapeva quasi a memoria⁸⁸ e guarda ancora una volta l'incisione di Dürer (*Il cavaliere, la morte e il diavolo*), prima del suo congedo di due mesi, poteva immaginarsi quello che sarebbe successo: lui avrebbe voluto che «quel putativo figlio dell'ottantanove» fosse mandato a casa⁸⁹, invece nel «disordine delle cose» sarebbe restato in carcere. Vaga per la città. Pensa che il «mondo umano» aveva «sempre aspirato ad essere indegno della vita. Ingegnoso e feroce nemico della vita»⁹⁰.

Il parco dove era arrivato era pieno di cani, forse più dei tanti bambini, tanti, troppi. Gli viene in mente Seneca: e se gli schiavi si contassero? E di contare i cani mentre affiora il ricordo di un giorno in cui dalle sue carte gli era balzato un caso di un bambino dilaniato da un cane, cane di casa, buono, vecchio e affezionato. Alla vista di tanti cani – e in particolare di uno che si era avvicinato a una carrozzina, momentaneamente incustodita, da spingerlo a fraporsi tra i due per evitare il pericolo – ma è un buon cane, aveva sorriso la ragazza che aveva in custodia il bambino) – il Vice ha una visione da apocalisse: «Se la senti sulla faccia come una vischiosa, immonda ragnatela di immagini: e mosse la mano a cancellarla, ammonendosi a morir meglio»⁹¹. Intanto i cani erano tanti. Troppi. E se si contassero? Nel magma delle ossessioni, gli vengono alla mente i cani della sua infanzia... E gli viene in mente soprattutto di non averne visto morire nemmeno uno. Vecchi e stanchi, scomparivano: «“Il pudore di sé morti. Come in Montaigne”», si diceva il Vice. «E gli appare sublime, affermato quasi come l'imperativo kantiano, come un modo di quell'imperativo, il fatto che una delle più alte intelligenze dell'umanità, nel desiderio che lontano da quelli che in vita gli erano stati vicini gli avvenisse di morire, e meglio se in solitudine, avesse meditato e ragionato quel che il cane istintivamente sentiva. Il che valse, tramite la grande ombra di Montaigne, a riconciliarlo coi cani».

La grande ombra. Finis terrae

La sentenza memorabile si conclude con una significativa riflessione sulla «guerra [...] delle congetture» con un richiamo già anticipato a Montaigne. La Francia, ricorda Sciascia, ne era

⁸³ *Ibid.*, p. 623.

⁸⁴ L. SCIASCIA, *Il contesto. Una parodia*, in ID., *Opere 1971-1983*, a cura di Cl. Ambroise, Milano, Bompiani, 1989, p. 96.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 28.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁸⁸ L. SCIASCIA, *Il Cavaliere e la morte. Sotie*, in ID., *Opere 1984-1989*, p. 459.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 458.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 460.

⁹¹ *Ibid.*, p. 462.

insanguinata: «Montaigne pensava che la verità né veniva, né se ne andava: semplicemente mutava l'errore, mutavano gli errori. Per la sua parte – ufficialmente, formalmente – si teneva al più vecchio, al più duraturo, al meglio articolato e al più intarmato nelle abitudini quotidiane: l'errore cattolico». E continuava (la citazione è lunga ma per la sua incisività va trascritta per intero):

Diceva che bisogna fare come quegli animali che cancellano ogni traccia davanti alla propria tana: a non farsi scoprire e trovare dall'errore, dagli errori; e dagli orrori di cui gli errori facilmente avvampano. Intanto, come dice Auerbach, creava un libro per cui non esistevano lettori. «Il pubblico degli *Essais* di Montaigne non esisteva, e lui nemmeno poteva immaginare che esistessero. Non scriveva né per la corte, né per il popolo, né per i cattolici né per i protestanti, né per gli umanisti né per alcuna collettività già costituita. Scriveva per una collettività che sembrava non ci fosse, per gli uomini vivi in generale. Fino a quel momento, l'unica comunità esistente, se si prescindeva dalla professione, dal censo e dallo Stato, era stata quella dei cristiani, Montaigne si rivolse a una comunità nuova, e rivolgendovisi, la creò. Fu il suo libro a provarne l'esistenza».

Nella quinta nota Sciascia cerca di spiegare il motto «comportarsi “come tutti”», cioè secondo la maggioranza e la tradizione. Precisa che non si tratta di conformismo, «come noi l'abbiamo conosciuto e lo conosciamo, che peraltro promuove nascoste menzogne e tacite aggregazioni; ma di una scelta intellettuale intesa a non turbare un ordine dentro cui ci si sentiva più sicuri e più liberi di quanto ci si sarebbe sentiti nell'avvento della novità, delle riforme, delle trasformazioni».

E a proposito di quel lettore futuro che Montaigne stesso ha creato, Sciascia ritorna, allungando lo sguardo, in *Fatti diversi di storia letteraria e civile*: «C'è un solo precedente a Stendhal: ed è Montaigne»⁹². Entrambi hanno cercato di «raccontare»: «Entrambi, nel loro tempo, hanno scritto (come Auerbach dice di Montaigne) per lettori che non esistevano, hanno scritto creando il loro futuro lettore. Ci sono volute almeno due generazioni per raggiungerli (come Nietzsche dice per Stendhal). Entrambi stanno in quella che potremmo chiamare la “finis terrae” della letteratura: là dove comincia l'oceano tempestosamente gioioso – o gioiosamente tempestoso – della vita»⁹³.

Sciascia aveva accettato la definizione di «saggezza utile», consistente «nel vivere o vedersi vivere» e ne respinge il dualismo. La saggezza utile è l'unica possibile felicità cui l'uomo può accedere» (al di là della dualità del «vivere» o «vedersi vivere»), davanti a uno spettatore esterno: Dio o gli altri⁹⁴.

In *Alfabeto pirandelliano*, riconosce il debito verso Pascal. Parlando di Pirandello «lettore di Pascal e di segreta affezione», scrive: «possiamo avanzarne il sospetto, e non senza qualche indizio: pare ci fosse, tra i suoi libri, un Pascal postillato ai margini; come certamente c'era un Montaigne, scrittore che ben conosceva ed evidentemente amava [...] Invincibilmente, comunque, certi momenti della sua opera, certe fenditure da cui guarda gli abissi cosmici [...] ci richiamano a Pascal»⁹⁵. Il concentrato concettuale è racchiuso in un aneddoto: «A un giovane scrittore che con ironia aveva chiesto a Pirandello: “dunque, maestro, lei crede in Dio?”, Pirandello torvamente: “sì, perché è nemico dell'uomo”». L'idea dell'inimicizia di Dio verso l'uomo ha un che di giansenistico, di pascaliano. La grazia elargita *ab aeterno* solo a pochi non ne è la conferma? Non è la conferma di tale inimicizia?»⁹⁶. Che avesse ragione Kant sul 'giansenismo' di Montaigne?

L'interrogativo un po' disperato Sciascia l'avrebbe corretto volentieri con l'«ultimo» Montaigne: alcuni pensano di credere, *non sapendo cosa sia credere* («ne sçachants pas penetrer que c'est que croire», II, 12, 442C).

È la voce di Candido che risponde a don Antonio: «“E se l'insieme di tante verità fosse una grande menzogna?”»⁹⁷. E di Don Gaetano: «“Ma le mie certezze, lei questo non lo sa, sono

⁹² L. SCIASCIA, *Fatti diversi di storia letteraria e civile*, in ID., *Opere 1984-1989*, p. 691.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ ID., *Pirandello e la Sicilia*, in ID., *Opere 1984-1989*, pp. 1168-9.

⁹⁵ ID., *Alfabeto pirandelliano*, p. 491.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 490-2.

⁹⁷ L. SCIASCIA, *Candido. Ovvero un sogno fatto in Sicilia*, in ID., *Opere 1971-1983*, p. 453.

altrettanto corrosive che i suoi dubbi... Comunque possiamo rientrare nel paradosso, se il paradosso è la forma di realtà che più le aggrada”»⁹⁸. *Finis terrae*.

⁹⁸ ID., *Todo modo*, in ID., *Opere 1971-1983*, p. 139.